MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

V. LA GRACIA DIVINA

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

V. LA GRACIA DIVINA

Edición al cuidado
de
LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

Segunda edición

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1962

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1955)

Traducción de
RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH y LUCIO GARCÍA ORTEGA

© 1962 *by* EDICIONES RIALP, S. A.
Preciados, 44.—MADRID

NÚMERO DE REGISTRO: 3665-62 — DEPÓSITO LEGAL: M. 11.914-1961.

HUECOLOR JASPE, 42 MADRID.

LA GRACIA DIVINA

§ 178

Resumen y división

1. El sentido de la vida y la obra de Cristo es el reino de Dios. La Iglesia, pueblo de Dios fundado por Cristo y que existe y vive como Cuerpo místico suyo, tiene la misión de llevar adelante el reino de Dios en el mundo, desde el día de la Ascensión hasta la segunda venida de Cristo a la historia humana; es, pues, mediadora del eón futuro que está interiormente operante en la actualidad y medianera de la salvación; cumple esta misión mediante la predicación de la palabra de Dios y mediante la realización de los signos sacramentales, es decir, mediante la repetida y continua actualización de lo que Cristo hizo y dijo. El fomento del reino de Dios y la mediación de la salvación son en el fondo dos aspectos de una sola misión, ya que los hombres son hechos participantes de la salvación por haber sido instaurado el reino de Dios entre ellos. Cuando Dios obra como dominador sobre un hombre, éste entra en comunidad con Dios y logra así participar de la seguridad existencial y plenitud de vida de Dios trinitario.

2. Fué Cristo quien instauró el reino de Dios e incluso es su revelación en el mundo durante toda su vida y definitivamente en

el estado glorioso que alcanzó a través de la muerte al resucitar. Cristo es quien concede a los demás la participación en el reino de Dios: el reino de Dios progresa y va adelante gracias a su acción medianera en el hombre y en el cosmos. Cristo es la última causa y el primer modelo del reino de Dios y de la salvación. Los hombres entran en el reino del Padre celestial al entrar en comunidad con Cristo muerto en cruz y glorificado desde su Resurrección. Quien quiera tener una relación viva con el Padre celestial debe incorporarse a Cristo mediante la fe predicada por la Iglesia y mediante los signos sacramentales realizados por ella. Cristo es accesible a todos los hombres de todos los tiempos hasta la consumación de la historia y del universo, porque está presente en la predicación de la fe que hace la Iglesia y en los signos sacramentales.

3. Después de haber estudiado cómo fué edificada la Iglesia por Cristo para que pudiera cumplir la misión que se le impuso, debemos explicar ahora la importancia que tiene para el hombre el encontrarse con Cristo en la fe y en los sacramentos y el unirse a través de El con el Padre celestial. Se trata de las tres cuestiones siguientes:

a) ¿Qué ocurre en el hombre que es hecho partícipe del reino de Dios instaurado por Cristo? ¿Cómo se transforman su existencia y su vida? *(Estado de gracia.)*

b) ¿Cómo consigue el hombre la comunidad con Cristo y a través de El con el Padre celestial? ¿Parte la iniciativa de Dios o del hombre? ¿O se unen la actividad de Dios y la del hombre? *(Origen del estado de gracia.)*

c) ¿Cómo realiza las tareas de la vida terrena el hombre que vive en comunidad con Dios? ¿Cómo se realiza y representa su unión con Dios en su pensar y obrar? *(Efectos del estado de gracia.)*

En la teología occidental de hoy todas estas cuestiones (tratado de la gracia) están separadas del problema de la mediación sacramental de la gracia. Ni la teología antigua ni la oriental estudian por separado la gracia y los sacramentos; la existencia en estado de gracia es entendida como existencia sacramental; la doctrina sobre la gracia coincide con la de los sacramentos, ya que la gracia es el contenido de los sacramentos y normalmente, es decir, según la norma prevista por el plan salvífico divino, la gracia es regalada por Dios mediante los signos sacramentales.

En interés del estudio sistemático de las cuestiones correspondientes a la gracia y para evitar repeticiones, puede adoptarse la división—introducida por San Agustín—de dos tratados: el de la gracia y el de los sacramentos. En cierto sentido es necesaria esa división y por eso fué aceptada por la alta Escolástica y desde entonces admitida en toda la teología occidental. No debe perderse, sin embargo, de vista la mutua pertenencia y solidaridad de gracia y sacramento; la gracia es, según el plan salvífico ordinario de Dios, gracia sacramental. Autonomizar la gracia frente al sacramento sería vaciar y exteriorizar el sacramento mismo; la consecuencia sería la desespiritualización del signo sacramental. Fuera de la voluntad expresa de Dios no habría ninguna razón para reconocer el hecho de que el hombre deba recibir los sacramentos para poder participar en la comunidad con Cristo.

Por otra parte se sustraería a la gracia su encarnación y su historización. En realidad, gracia y sacramento se pertenecen recíprocamente como alma y cuerpo; los sacramentos son los distintos modos en que Jesucristo glorificado nos incorpora a Sí desde el ocultamiento de su existencia; gracias a ellos estamos unidos y permanecemos unidos a El. Al estudiar por separado la gracia y los sacramentos la atención debe saltar continuamente de una a otra parte, para no perder de vista ninguna de las dos realidades.

4. El amplio ámbito de cuestiones sobre la gracia va a ser tratado en tres títulos:

Título primero: sentido y esencia de la participación del hombre en el reino de Dios instaurado por Cristo (el estado de gracia).

Título segundo: origen del estado de gracia en virtud de la gracia actual.

Título tercero: fecundidad del estado de gracia.

TITULO PRIMERO

SENTIDO Y ESENCIA DE LA PARTICIPACION DEL HOMBRE EN EL REINO DE DIOS INSTAURADO POR CRISTO (ESTADO DE GRACIA)

§ 179

La participación en el reino de Dios en cuanto gracia. Esencia de la gracia

La participación en el reino de Dios no puede ser forzada por el hombre; es puro regalo de Dios y pertenece al reino llamado sobrenatural. Para estudiar la gracia debemos recordar, por tanto, todo lo que hemos dicho sobre el concepto de lo sobrenatural y sobre la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural (Vol. II, § 114-117). La participación en el reino de Dios es una parte de la realidad total que llamamos sobrenatural. Para acentuar su carácter de regalo decimos que es gracia.

I. Gracia en sentido profano.

1. La *palabra* alemana "Gnade" (gracia) deriva del indogermánico "net", antiguo hindú "nâth" (pedir ayuda o auxilio), "nâtha" (ayuda, asilo, refugio). Ya con el prefijo se dice en el antiguo alemán "ginadá", en el alemán medio "genāde", en el antiguo sajón "ge-náda" (benevolencia, ayuda). Frente al sentido más amplio

de un sencillo inclinarse, que es el que tiene la palabra "Gunst" (favor), emparentada con "Gnade", el sentido ordinario de "Gnade" es el de ayudar. Pero más tarde adquirió también la significación más amplia de inclinarse a otro con benevolencia. Su campo significativo principal es el inclinarse caritativo de Dios hacia la humanidad. La magnanimidad (Gnädigkeit) es la primera propiedad de Dios y la gracia su primer don. También los hombres pueden concederse gracia entre sí, en el sentido de que el superior se inclina al inferior; en este caso la palabra gracia tiene justamente el sentido de inclinarse (cfr. el "Minnesang" de la Edad Media). En el léxico jurídico gracia significa la equidad en oposición a ley estricta y justo castigo. Cfr. Trübener-Götze, *Deutsches Wörterbuch* III (Berlín, 1943), 211-13.

2. Por lo que respecta a la *significación objetiva,* también se habla de gracia en el *ámbito profano* y tiene *tres* sentidos:

a) Hablamos de gracia o indulto (Begnadigung) en lo *jurídico-político* cuando un hombre ha merecido la muerte y el legislador, sin embargo, no ejecuta el castigo mandado por la ley, sino que le perdona.

b) En el orden *cultural* encontramos gracia cuando se ha logrado una obra extraordinaria de especial valor y profundidad, una obra artística, científica o técnica hecha no por concienzuda diligencia y esforzado trabajo del pensamiento e investigación, sino gracias a dotes creadoras extraordinarias, a una especial coincidencia, a la suerte y favor del momento.

c) Finalmente, usamos la palabra gracia aplicándola a las *relaciones entre hombres.* En este sentido hablamos de gracia cuando se trata no sólo de las ayudas y prestaciones mutuas que condicionan el orden comunitario, sino de un encuentro que abre el sentido de la existencia o llena la vida de amistad y amor.

3. Gracia en este triple sentido sólo puede darse cuando se cumplen *dos condiciones:*

a) La gracia en todos esos sentidos supone, en primer lugar, que el acontecer del mundo no está exclusivamente dominado por la mecánica causalidad natural o por la necesidad lógica, ni sólo por la ley y el derecho o por la utilidad y el perjuicio, sino que existe también la libertad, lo imprevisible e incalculable, lo crea-

dor; supone, por tanto, que detrás de la relación causal visible está y obra lo incontrolable e imponderable.

b) El carácter de gracia de un acontecimiento supone además que existe una voluntad, que detrás de las cosas y acontecimientos vive una persona que crea y ordena con libertad y amor. El hecho de que haya gracia sólo se entiende si el mundo y su transcurrir están construídos personalmente y no como puras cosas, si están fundados en la libre voluntad amorosa de Dios (cfr. Vol. II, § 108). Cfr. Romano Guardini, *Der Glaube an die Gnade und das Bewusstsein der Schuld,* en "Unterscheidung des Christlichen", 1935. 335-60; *Ibídem, Freiheit, Gnade, Schicksal,* 1948; trad. española *Libertad, Gracia, Destino,* Ediciones Dinor.

4. Este concepto de gracia, en cierto modo natural, es decir, que no trasciende la naturaleza, es usado ocasionalmente por los Santos Padres cuando ensalzan el mundo y su magnificencia como regalo de la benevolencia de Dios y cantan la inagotable y pródiga caridad divina (Cfr. Clemente de Roma, *Carta a los Corintios* 23, 1; 19, 2; 59, 3; *Doctrina de los Doce Apóstoles* 1, 5). Con especial claridad está descrita la *gracia natural* en San Agustín, que a la vez subraya con gran precisión su distinción de la gracia propiamente dicha o sobrenatural. En el año 416 escribe una carta acerca de Pelagio al Papa Inocencio I y acentúa el hecho de que Pelagio no reconoce más gracia que la naturaleza en que Dios nos ha creado y nos conserva: "es cierto que puede hablarse sin escándalo de la gracia en virtud de la que hemos sido creados en el sentido de que hemos sido elevados sobre la nada y poseemos un ser distinto del que tiene el cadáver inánime o el árbol falto de sentimientos o el animal irracional; somos hombres que poseemos ser, vida, sentimiento y razón y podemos dar gracias a Dios por tanta beneficencia. Con derecho podemos llamar gracia a todas estas cosas, porque nos han sido concedidas no en razón de los méritos de alguna obra anterior, sino por la inmerecida bondad de Dios. Pero de muy distinta especie es la gracia por la que somos llamados como predestinados, por la que somos justificados y salvados" (10, 126). La misma idea se encuentra también en los teólogos medievales, especialmente en San Buenaventura, por ejemplo, en el *Comentario a las Sentencias,* dist. 8, pars. 1 ad 2 q. ad 9um; dist. 44 a. 1 q. 1 ad 4um, II Sent. d. 27 dub. 1; cfr. J. Auer, *Die Entwiklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik,* I Parte,

337-54. Con esta caracterización de la naturaleza se expresa con singular claridad su apertura a Dios.

5. La idea de que todo el mundo es gracia se encuentra también en la literatura *helenística* y *estoica*. Pero hay una gran diferencia entre las doctrinas cristianas y paganas sobre el carácter de gracia, incluso cuando se dice de la naturaleza; según las concepciones no cristianas las gracias naturales hacen al hombre independiente de Dios; en la literatura cristiana de los primeros siglos se destaca, en cambio, justamente la dependencia del hombre respecto a Dios, que crea el mundo por pura benevolencia; exigen al hombre que se presente ante el Dios que todo lo regala en actitud de agradecimiento; este sentimiento de acción de gracias debe animar al hombre, sobre todo cuando rastrea el carácter de gracia de toda la creación en lo más noble, elevado y extraordinario de ella.

II. La gracia en sentido teológico.

6. Lo que llamamos gracia en *sentido teológico estricto* se distingue esencialmente de la gracia natural descrita hasta ahora, porque es una realidad *sobrenatural*. No es, por tanto, una pura perfección existencial que se sale de lo normal y que Dios regala; su finalidad no es la mera realización perfecta de la naturaleza; no pertenece al orden natural creado por Dios y no se ordena sólo a la elevación de la naturaleza sobre las posibilidades que Dios le infundió y que son inmanentes a ella; es un don que trasciende todas las fuerzas, posibilidades y valores de la naturaleza, un don que Dios concede para que logremos la íntima comunidad con El mismo; su fin es la participación en la íntima vida trinitaria de Dios.

Es evidente que todo lo natural tiene carácter de regalo debido a la trascendencia de Dios (cfr. §§ 107 y 108); pero la gracia sobrenatural procede de la libertad del amor de Dios mucho más que la naturaleza y de modo distinto, ya que en ella Dios se regala a sí mismo a los hombres por medio de Jesucristo. La autodonación de Dios a los hombres es el contenido del plan eterno de Dios sobre el mundo; el Padre celestial creó según su imagen al hombre y al cosmos, por libre amor para poder realizar el milagro de su autodonación al hombre. Dios creó y construyó al hombre de forma que pudiera recibir el amor eterno que es Dios mismo;

el regalo de sí mismo es pura expresión de su libre amor personal; justamente en él puede aprenderse la esencia del amor. La gracia es, por tanto, completamente *indebida (indebitum)*. El hombre no puede tener ninguna exigencia de gracia sobrenatural, no sólo por ser pecador, sino por ser criatura. No puede exigir la gracia de Dios aunque haya sido ya liberado del pecado y pueda olvidar que fué pecador. (Más tarde estudiaremos si el hombre tiene capacidad para recibir ese don divino y, dado el caso que la tenga, de qué especie es; cfr. Vol. II, § 109.)

7. La gracia en sentido propio tiene rasgos *cristológicos*, ya que en el orden concreto de la salvación no hay gracia que no sea concedida por medio de Cristo y que no asemeje a El (*Eph.* 1, 3-14). Cristo es la causa eficiente y la causa ejemplar de la existencia en estado de gracia, que es una imagen del modo de existencia introducido y realizado en la historia humana por la *unión hipostática*. Podemos, pues, definir también la gracia como la forma de existencia, cuya causa eficiente y ejemplar es Cristo.

Podemos decir, por tanto, que *la gracia es un don sobrenatural que Dios concede a la criatura racional por Jesucristo y según el modelo de Jesucristo, a modo de regalo de amor y para participación en la vida trinitaria de Dios.*

III. La gracia en el ámbito extrabíblico.

8. La gracia en sentido teológico estricto sólo es conocida *dentro del ámbito bíblico*. Con eso no se dice que fuera de ese ámbito no exista la gracia; más bien debemos suponer que también fuera de él existen gracias en sentido propio en atención a los méritos de Jesucristo; tal supuesto puede reconocerse en el hecho de que también en el ámbito extrabíblico se da el auténtico amor a Dios. Cfr. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, 1950.

La existencia de gracias en el ámbito extrabíblico se hace más comprensible suponiendo que el plan divino del mundo fué *a priori* cristológico, es decir, que Cristo fué la primera idea y el primer plan divino del mundo y que todo lo demás fué creado por El (cfr. §§ 103 y 142).

Pero aunque la humanidad extrabíblica no estuvo ni está absolutamente carente de gracias, en ella fluyeron y fluyen con mucha menos abundancia.

La humanidad extrabíblica no tuvo un conocimiento claro de la gracia en sentido estricto, pero fué común el *oscuro presentimiento y anhelo* de ella. Podemos suponerlo siempre que encontremos una oración auténtica en la que los hombres se confiesen necesitados y pecadores e invoquen la misericordia de Dios; la historia de la oración coincide con la historia de la comprensión de la gracia.

La oscura conciencia de la gracia es en cierto modo una *forma rudimentaria* de la revelación, hecha por Cristo, de la gracia en sentido propio. Tal forma rudimentaria de la revelación de la gracia puede ser adivinada, por ejemplo, en las oraciones de la religión *babilónica.* Entre los *hindúes* da un paso atrás, aunque no desaparece del todo, debido a su concepción panteísta de Dios y del hombre; la salvación es para ellos resultado del propio esfuerzo. Esa idea de la salvación como autosalvación está aún más definida en el *Parsismo.* De él se deriva *el culto a Mitra,* que tiene el mismo carácter de autosalvación que la religión persa. Así se entiende que la religión de Mitra fuera en los siglos tercero y cuarto la más peligrosa concurrente del Cristianismo en la doctrina de la gracia.

Entre los *griegos* Prometeo fué el símbolo del hombre que se libera de los dioses y quiere formar su vida por sí mismo. El hombre no tiene en sus manos ni su origen ni su fin y, por tanto, tampoco su camino. Sin embargo, se determina a sí mismo dentro de los límites que le han sido impuestos. La tragedia griega trata de representar el poder inmisericorde del prepotente destino sobre el hombre que se determina a sí mismo. Cada vez se destaca con más fuerza el principio de que los dioses no oyen las oraciones humanas y de que el destino humano no conoce ninguna justicia por parte del poder de los dioses. La fe en el omnipotente y despiadado destino tiene una expresión terrible, por ejemplo, en el coro del *Alcestis* de Eurípides:

"Me levantó la Musa y el estudio; todos los libros leí; nunca encontré nada más fuerte que la Necesidad. Ningún brujo que la obligue en tablas de madera tracia ha escrito la voz de Orfeo. A los mismos hijos de Asclepio no dió Febo, que tantos humanos dolores cura, un remedio tan fuerte. Nadie puede acercarse a los altares, nadie a las imágenes de lo divino; el sacrificio de sangre no es oído. No te metas, señora, tan rudamente en mi vida, como antes. Lo que Zeus mismo dispone tú lo llevas hasta el fin. Hasta el duro acero del Cálibe rompes jugando, Necesidad. Tu corazón implaca-

ble nada sabe de la piadosa compasión" (trad. directa del alemán).

Los *sofistas* griegos destruyeron la fe en el omnipotente destino, pero en sus ideas no hay lugar para la gracia. Según ellos el hombre es la medida de todas las valoraciones: de las cosas que son, en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto no son (Protágoras).

Según *Platón* Dios es el gran jugador invisible (¿personal?) que domina y rige al hombre por medio del eros. Platón rechaza la oración a Dios. Objetivamente hay tan poco espacio en su filosofía como en la de *Aristóteles* para un poder que conceda gracia. Pero la filosofía platónica, gracias a sus doctrinas de la irradiación de lo divino en lo humano y de la preexistencia del alma humana, preparó a los paganos para la revelación cristiana de la gracia

En la *Estoa* la vida humana es entendida en sentido estrictamente determinista. Todo lo que ocurre, ocurre según la ley de la naturaleza, que es la ley de Dios. Es cierto que se encuentran en la *Estoa* oraciones de gran fuerza e intimidad, incluso se dice que la misión del hombre es someterse a la ley de la naturaleza, a la ley de Dios, porque es íntimamente afín a Dios, porque Dios es su padre. Quien piensa que es hijo de Dios "¿cómo va a temer el daño que el hombre le pueda hacer? El estar emparentado con el emperador o con algún grande de Roma nos da seguridad, orgullo y completa intrepidez. Y el tener a Dios por creador, padre y providente ¿no va a liberarnos del dolor y del miedo?" (Epicteto, *Diss.* I 9, 6-7). *Epicteto* se dirige a Dios diciendo (*Diss.* I 16, 15-21): "Y ahora úsame para lo que quieras. Estoy de acuerdo contigo; soy tuyo. No quiero oponerme a nada de lo que tú me hayas destinado. Llévame a donde quieras. Vísteme con los vestidos que quieras. ¿Quieres que desempeñe un oficio?, ¿que sea un hombre privado?, ¿que permanezca en la patria?, ¿que tenga que ir al destierro?, ¿que sea pobre, que sea rico? Siempre te confesaré delante de los hombres. En toda acción deberíamos entonar un himno de alabanza a Dios: Grande es Dios, pues nos regala los instrumentos con que cultivamos la tierra. Grande es Dios, pues nos regala el gozo y la nutrición, el crecer sin que nos demos cuenta y el fortalecimiento en el sueño." Quien entiende estas cosas puede afirmar todo lo que los dioses le envían. "Condúceme, Zeus, y tú, Destino, al fin que me habías dispuesto. Yo seguiré sin vacilar. Fuera yo loco y no lo quisiera, tendría, sin embargo, que seguir" (*Cleantes* en H. von Arnin, *Stoicorum veterum fragmenta* I 118, 24-25). *Marco Aurelio*, imperial discípulo de Epicte-

to, sobrepasa la doctrina del maestro y espera que Dios preste a los hombres las ayudas necesarias en los apuros si los hombres están de acuerdo con El. Sin embargo, en ninguna forma del estoicismo es posible una auténtica relación con Dios ni una verdadera esperanza en la gracia, porque tiene una idea impersonal de Dios con rasgos panteístas.

Lo mismo puede decirse de las *religiones de misterios.* A veces hay una relación personal de confianza de los iniciados con la divinidad; así, por ejemplo, la figura de Isis, divinidad cósmica y reina del cielo, encendió una piedad viva e íntima; puede servir de ejemplo la oración de acción de gracias que hay en Apuleyo:

"Oh santa y eterna salvadora del género humano,
siempre dadivosa y buena con los necesitados mortales,
regalas dulce amor maternal a los desgraciados en sus necesidades.
No pasa día ni noche ni corto momento sin que tú regales tus misericordias. En el mar y en la tierra proteges a los hombres,
dispersas las tormentas de la vida y extiendes tu salvadora diestra.
Con ella ordenas los enredados hijos del destino, adulciguas el humor de la fortuna e impides la desfavorable órbita de las estrellas.
Te honran los dioses arriba, los poderes infernales te sirven.
Tú haces rodar la esfera del mundo y das luz al sol,
imperas sobre la tierra y aplastas el infierno.
Las estrellas te obedecen y te rondan las estaciones.
Por ti se alegran los dioses y los elementos te sirven.
A una señal tuya soplan los vientos y llueven las nubes, las semillas germinan y brotan los tallos.
Ante tu majestad tiemblan las aves viajeras y los animales salvajes que vagan por los montes y las serpientes que se esconden por la tierra y los monstruos que nadan en el mar.
Pero yo soy pequeño de espíritu para ofrecerte alabanzas, demasiado pobre en bondad para hacerte sacrificios.
Me falta la palabra abundante para decir cómo siento tu majestad,
no bastan mil bocas ni bastan mil lenguas,
ni una eternidad de bocas incansables.
Yo quiero por eso hacer lo único que puede el piadoso, si es pobre:
Tu rostro divino y tu figura santísima quiero yo encerrar en la secreta profundidad de mi pecho, y allí guardarla y contemplarla siempre delante de mis ojos" *(Met.* XI, 25).

Casi lo mismo puede decirse del *Gnosticismo;* también en él hay indicios de una concepción de la gracia, que no pudieron

desarrollarse por culpa de la concepción fundamentalmente panteísta. La siguiente canción de acción de gracias puede dar una idea de la piedad gnóstica: "Fuí librado de mis ligaduras y me dirigí a ti, Dios mío. Tú fuiste para mí la diestra que me salvó y ayudó. Pues tu persona estaba conmigo y me salvó en tu gracia. Fuí despreciado y rechazado por muchos, a sus ojos fuí plomo (inútil). De Ti me vino fuerza y ayuda. Eras mi faro a la derecha y a la izquierda, para que nada hubiera en mí sin luz. Fuí cubierto con el manto de tu espíritu y me despojé del vestido de piel. Pues tu diestra me ensalzó y alejaste de mí la enfermedad. En tu verdad fuí curado y santificado en tu justicia. Se alejaron de mí los contradictores; fuí del Señor en nombre del Señor. Fuí justificado por su amistad y su paz dure toda la eternidad. Amén" (H. Gressmann. *Neutestamentliche Apokryphen,* edit. por E. Hennecke; este canto se encuentra también en el escrito *Pistis Sophia,* cap. 69). Cfr. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken religionen,* 1949.

En todas estas concepciones religiosas no se puede llegar a un verdadero encuentro del hombre con Dios, sea porque los hombres son una evolución de la divinidad, sea porque los dioses son una configuración de los hombres; en ninguno de los dos casos hay verdadera personalidad.

Por la misma razón desde el principio de la *Edad Moderna* la idea de la gracia se va apartando progresivamente de la conciencia del hombre; cuanto se convierte la conciencia humana de libertad en tendencia a independizarse de Dios, tanto más débil es la imagen de la gracia y caridad de Dios. Desaparece totalmente en la concepción del mundo, creada por las ciencias naturales modernas con su teoría de la causalidad natural mecánica y cerrada y por la filosofía racionalista; según esa concepción en el mundo no hay más realidad que la que puede ser constatada y controlada por la razón humana; la filosofía de Hegel no es ninguna excepción a esa regla; según Hegel, toda realidad es la necesaria autoevolución del espíritu impersonal divino, ocurrida según un proceso dialéctico.

IV. La gracia en el Antiguo Testamento.

9. En el *Antiguo Testamento* se dibuja el mensaje neotestamentario sobre la gracia con mucho más claridad que en las religiones no cristianas, pero tampoco hay una idea clara de la gracia

sobrenatural. El Antiguo Testamento es una preparación del Nuevo y le contiene, por tanto, en germen, y así ocurre que la doctrina de la gracia tiene su precursora en la revelación viejotestamentaria. Todo lo que se dice en el Antiguo Testamento sobre la gracia es la sombra proyectada hacia atrás por la verdadera realidad; ni más ni menos.

a) Los *elementos precursores* del Antiguo Testamento son la revelación de la personalidad de Dios y de su amorosa inclinación hacia los hombres. Las palabras con que se expresa la graciosa benevolencia de Dios son: "chen" y "chesed". La palabra "chen" se encuentra, por ejemplo, en la expresión: ha encontrado gracia a los ojos del Señor. Los Setenta traducen la palabra "chesed" por "eleos" (compasión); y la Vulgata, por *misericordia,* incluso en contextos en que el hombre a quien Dios se vuelve "chesed" no necesita de misericordia. Frecuentemente la palabra "chesed" se hace equivalente a "emeth", esto es, favor y fidelidad (verdad: cfr. *Io.* 1, 14).

b) El Antiguo Testamento prepara la gracia neotestamentaria más por las *cosas* narradas que en *fórmulas.* Según la narración del Antiguo Testamento, Dios es el juez estricto, el vengador, que castiga la ruptura de la alianza por parte del hombre. Sería un error el oponer al Dios cruel y duro del Antiguo Testamento el Padre misericordioso, lleno de bondad y cuidado de la Revelación neotestamentaria, como hizo Marción, uno de los primeros y más significativos antisemitas teológicos. También en el Antiguo Testamento se describen el amor y misericordia de Dios con rasgos decididos como expresión de su libre y superior personalidad.

Dice Yavé a Moisés: yo hago gracia al que haga gracia y tengo misericordia de quien tenga misericordia *(Ex.* 33, 19). La tierra está llena de su amor *(Ps.* 33, 5; 119, 64). Su misericordia es inagotable, abarca a todas las criaturas y no excluye ni a los pecadores ni a los paganos.

aa) En primer lugar abarca *colectivamente* al pueblo escogido por Dios, que es su hijo y primogénito (*Deut.* 32, 6; *Os.* 11, 1; *Ex.* 4, 22). Dios tiene para él sentimientos de padre *(Ier.* 31, 20). Le escogió porque le amaba (*Deut.* 7,7-8). Aunque una madre se olvidara de su hijo, El no puede olvidar a su pueblo *(Is.* 49, 15). Dios añora incluso a su pueblo cuando se aparta de El *(Os.* 11, 1-9). Los reproches que le hace son reproches de un amigo enfadado o

de un esposo herido (*Os*. 7, 13; *Ex*. 23, 12-27). Cuando castiga lo hace para mejorar (*Am*. 4, 6-12). Está dispuesto a perdonar los pecados si el pueblo se convierte (*Ex*. 32, 30-32; 33, 12-19; *Num*. 14, 10-19; *Os*. 1-3). Su amor al pueblo es fuerte como la muerte, cuyo poder todo lo puede. Su ardor es tan grande que muchas aguas no bastan para apagarlo (*Cantar de los Cantares*, especialmente al capítulo 8, 6. 7). Pues el amor de Dios es eterno y, por tanto, inmutable (*Ier*. 31, 3; *Ps*. 106, 1; 117, 2; 118, 1-4, 29; 136, 1-26; 138, 8). "Que se muevan los montes, que tiemblen los collados, no se apartará más de ti mi misericordia y mi alianza será inquebrantable", dice Dios al pueblo (*Is*. 54, 10; cfr. *Ps*. 100, 5; 103, 17; *Dan*. 3, 89-90).

bb) Dios cuida también de *cada uno*. Se preocupa de los profetas, a quienes ha llamado al más difícil servicio (*III Reg*. 18, 15; 8, 21-29; 19, 1-8; *Ier*. 28, 15). Les consuela en sus aflicciones (*Ier*. 20, 7-13). Llama y guía a Moisés, a Josué y a David (cfr. Bonnetain, *Grâce*, suplemento del *Dict. de la Bible* III (1938), 809; especialmente 822-824). Ama a los justos (*Sap*. 2, 21; 3, 1-12). Tiene misericordia de los pecadores (*Os*. 6, 1-3; *Iob* 5, 18; *Ex*. 34, 7; *Ez*. 18, 21-23; 33, 11; *Is*. 55, 7; *Ps*. 130, 3 [129]; *Ps*. 50 [51].

cc) Según esto el pueblo elegido tiene también el sentimiento de que todos los fieles proceden de Dios. Está en él viva, sobre todo, la conciencia de que Dios modela misericordiosamente su historia. El les sacó de Egipto y les llevó a la tierra prometida (*Ex*. 15, 1-19; *Deut*. 8, 7-17. De El procede la victoria de Débora sobre los pueblos paganos (*Iud*. 5, 2-3) y la fuerza de Sansón (*Iud*. 13, 16). El hombre de por sí nada puede hacer por lograr ese sentimiento de vida (*Deut*. 9, 4; 8, 17). Se sabe pecador y espera la gracia (*Os*. 6, 1; *Jer*. 14, 20; *Bar*. 2, 12). El sentimiento de vitalidad logra imponente expresión en las *oraciones* viejotestamentarias, por ejemplo, en las oraciones de Abrahám (*Gen*. 18, 17-33), de Jacob (32, 10), de Ana (*I Sam*. 1, 11), de David (*I Sam*. 12, 20; *I Par*. 21, 7-13; *Ps*. 51), de Salomón (*III Reg*. 8, 23-61), especialmente en las de Jeremías (15, 10-21; 17, 12-18; 20, 7-18). Esa conciencia creyente se muestra con la máxima profundidad en los salmos. Los Padres de la Iglesia interpretaron los salmos como una larga oración y petición de gracias. San Jerónimo, por ejemplo, se dirige a los Pelagianos, que niegan la gracia, diciéndoles: leed los Salmos (*Adversus Pelagianum* I, 5; *PL* 23, 501). Tanto

en la oración común del pueblo como en la de cada creyente, en la del pecador como en la del justo, la fe implora siempre la benevolencia de Dios, de la que espera toda salud y salvación.

c) Aunque todo el Antiguo Testamento es una preparación de la revelación neotestamentaria de la gracia, algunos textos son especialmente significativos. Según el Salmo 119, 34 el justo pide a Dios entendimiento para guardar su ley y le pide que le abra los ojos. Este texto suena como un prólogo a las palabras de San Pablo: Sólo la gracia de Cristo puede quitar los velos que ocultan el Antiguo Testamento (*II Cor.* 3, 14). Dios mismo ha anunciado "lo nuevo" que se realiza en Cristo (*Ez.* 36, 26; *Ier.* 31, 31-34; 32, 38-40).

d) Tampoco en el Antiguo Testamento encontramos la gracia en sentido estricto. Los Santos Padres y los escolásticos leyeron muchas veces los textos del Antiguo Testamento con ojos neotestamentarios y encontraron una revelación de la gracia en sentido propio en textos que no la ofrecen en su sentido inmediato. Especialmente creyeron poder ver una alusión a la gracia en sentido propio en el Salmo 51, 12: "Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto"; o en *Ps.* 118, 34; *Ps.* 59, 11; *Prov.* 21, 1; 8, 35; *Ier.* 31, 18.

e) Aunque el Antiguo Testamento no tenga *perfecto conocimiento* de la gracia, no por eso falta en él la *realidad* de la gracia, sino que es más abundante, por supuesto, que en el ámbito extrabíblico. Pero en el Antiguo Testamento había gracias no en razón de la Ley, sino en atención a la realidad, preparada por la Ley, es decir, en atención a Jesucristo. San Agustín dice: "En el Antiguo Testamento fué dada la Ley para quebrantar a los impíos. En el Nuevo Testamento es infundida en el interior, para que los hombres se justifiquen" (*De spiritu et litera,* c. 17). Santo Tomás de Aquino trata varias veces el problema, especialmente al hablar del bautismo. En la *Suma Teológica* 1.ª II q. 106 a. 2 et 3 dice: la ley antigua no daba, como la nueva, el Espíritu Santo, por quien el hombre es justificado, con la plenitud que tuvo principio el día de Pentecostés. Si hubo justos en el Antiguo Testamento que tenían el amor y la gracia del Espíritu Santo fué porque esperaban los bienes prometidos y en tal esperanza pertenecían ya al Nuevo Testamento. Fueron, pues, justificados por la fe en el Cristo que había de venir (1.ª I q. 107 a. 1). Al explicar la circuncisión

dice que concedía la gracia, por ser signo de la fe en la pasión futura de Cristo, mientras que en el Nuevo Testamento el bautismo concede la gracia por la fe en Cristo ya venido. En la época de la institución de la circuncisión la justificación era obrada por la fe en el Mesías venidero; sólo que antes no era necesario ningún signo que confesara esta fe. "Pues todavía no habían empezado los creyentes a reunirse para honrar al Dios único, separados de los no creyentes" (*Suma Teológica* III q. 70 art. 4, *Corpus* y ad 2). Cfr. § 167. La trinidad de naturaleza, ley y gracia empleada por Santo Tomás, San Buenaventura y otros teólogos medievales, conocida ya por los Santos Padres y enraizada en la época judía, representa la historia de la salvación en sus distintos estadios de realización y comprensión humanas de ella; Cristo es la culminación de este proceso. Cfr. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927, I, 38-. 88-90; G. Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament*, Lovaina, 1948. La doctrina de Santo Tomás está de acuerdo con el Concilio de Trento (Ses. 6.ª, cap. 1; D. 793), que dice que los judíos no fueron librados de la servidumbre del pecado por la letra de la Ley. No se puede determinar más en concreto el modo en que Dios concedía la gracia en el Antiguo Testamento, porque la revelación viejotestamentaria nada dice sobre ello. Cfr. § 167.

V. La gracia en el Nuevo Testamento.

10. En el *Nuevo Testamento*, que nos revela la gracia en su sentido teológico estricto, nos encontramos con toda una serie de *expresiones* aplicadas a la realidad de la gracia. Los evangelios sinópticos hablan del reino de los cielos, del reino de Dios, de la comunidad de vida con Cristo, de la unidad con Dios; San Juan llama a la gracia renacimiento, filiación divina, luz y vida; San Pablo la llama ser en Cristo, ser de Cristo en nosotros, incorporación al Cuerpo de Cristo, participación en la muerte y resurrección de Cristo, existencia en el Espíritu Santo, re-creación.

San Mateo y San Marcos no emplean la palabra "charis"; en San Lucas aparece ocho veces, en los *Hechos de los Apóstoles* diecisiete, en el Evangelio de San Juan cuatro, en San Pablo ciento diez, en la primera Epístola de San Pedro doce, en el Apocalipsis dos y raras veces más. Fuera de la Biblia suele usarse con la significación de belleza, nobleza de ánimo, gracia (en el sentido de

ser gracioso), desinterés, benevolencia, agradecimiento; cuando la usan los neotestamentarios no excluyen ninguna de esas significaciones, pero las elevan a un nuevo plano, del que nada sabían los escritores no bíblicos, aunque describieran a veces detalladamente la "charis", como Aristóteles. Los autores cristianos que usan la palabra pensaban en la belleza, gracia y desinterés, cuyo fundamento es Cristo. Más que elevarlo a una esfera nueva, el antiguo contenido de la palabra queda llenado de un sentido nuevo. En las narraciones neotestamentarias pueden distinguirse cuatro significados capitales de la palabra gracia:

a) En primer lugar significa la benevolencia, el favor, la magnanimidad de Dios (por ejemplo, *Lc.* 2, 40; *I Cor.* 1, 3; *Rom.* 5, 15). En este sentido la gracia aparece como realidad personal, como el Tú divino, como el Padre celestial, que se dirige e inclina a los hombres por medio de Cristo en el Espíritu Santo. La Escritura y los Padres destacan especialmente el hecho de que es el Espíritu Santo quien configura a los cristianos.

b) Significa también la riqueza total de los dones, que Dios ha regalado al hombre por medio de Cristo, es decir, todo el orden salvífico neotestamentario (*Rom.* 5, 17-20; 6, 15; *Io.* 1, 17).

c) En tercer lugar significa el don sobrenatural individual dado al hombre por Dios, el contacto del amor de Dios en el corazón humano, la iluminación del entendimiento humano por el espíritu de Dios (*Rom.* 2, 5; *I Cor.* 3, 10; *II Cor.* 6, 11; *Act.* 10, 45; *I Pet.* 5, 1). En este sentido la gracia aparece como realidad objetiva.

d) Significa también una propiedad de quienes reciben el don, su belleza, su agradecimiento, su alegría y dicha (*Eph.* 4, 20; *I Pet.* 2, 20; *Lc.* 17, 9; *Rom.* 7, 29; *I Cor.* 1, 4).

Con la palabra "charis" se emparenta "charisma", derivada de ella; pero sólo la usan San Pablo y San Pedro. Significa los dones sobrenaturales de la gracia, que el Espíritu Santo obra en el individuo para edificación de la comunidad (cfr. especialmente *I Cor.* 12, 14; cfr. § 171). La palabra significa en sentido profano—sobre todo en los escritos místicos y mágicos de la época helenística—virtudes o fuerzas que sobrepasan lo natural. Se usó también para designar los regalos de dinero que el general hacía a los soldados el día primero de año o el día de su cumpleaños. En este sentido expresa a la vez la plena libertad del donante frente al favorecido.

Alguna que otra vez aparece la gracia en sentido objetivo como un *poder personal*, por ejemplo, en *Rom.* 5; es como una reina que gobierna cuidadosamente su reino y combate y vence a sus enemigos, que son los poderes del pecado, de la muerte y de la ley.

§ 180

La división de la gracia

La forma de existencia que Cristo nos hizo accesible y que se logra por la participación en el reino de Dios representa y es una totalidad unitaria. Pero su plenitud puede hacerse más patente abstrayendo y destacando aspectos parciales de esa totalidad y estudiándolos aparte. Tenemos, por tanto, que distinguir lo que normalmente no está separado para lograr una comprensión mejor y una idea más viva de la realidad amplísima y multiforme de la gracia.

1. En primer lugar podemos hablar de gracia *creada* e *increada*. La gracia increada es Dios mismo en cuanto que nos llama a participar de su vida trinitaria. La gracia creada es el resplandor producido por la presencia del Dios trinitario en el yo humano y la llama de amor obrada por ella en el corazón del hombre (*Rom.* 5, 5). Podemos llamar a la gracia increada y creada elemento *personalista* y elemento objetivo, respectivamente, del proceso total y único del ser-agraciado (Begnadung). Lo personal y objetivo deben ser distinguidos, pero no están separados, sino mutua e íntimamente unidos. El acento recae sobre lo personal.

2. Muchas veces se distingue entre *gracia del Creador* y *gracia del Redentor;* se llama gracia del Creador a la dada por Dios a los ángeles y a los primeros hombres antes del pecado original, y gracia del Redentor a la vida sobrenatural concedida al hombre caído en virtud de la obra salvadora de Cristo. Si se supone, conforme a *Col.* 1, 13-17, que el proyecto divino del mundo tuvo desde el principio y *a priori* rasgos cristológicos y que, por tanto, toda gracia es concedida en atención a Cristo, los ángeles y los primeros hombres recibieron la gracia en razón de los méritos de

Cristo; pero aunque así fuera, la gracia concedida a ellos no tenía el carácter de gracia del Redentor (cfr. vol. II, §§ 103, 104, 115).

3. Más profunda es la distinción de gracia *externa* e *interna;* la primera es una obra externa de la voluntad salvífica de Dios, por la cual el hombre es llamado a la fe, esperanza y caridad; entre tales gracias pueden contarse la predicación de la palabra de Dios, los ejemplos de los santos, el evitar las ocasiones de pecado... Gracia interna es la que afecta y transforma el yo humano, introduciéndole en un nuevo orden de existencia. La gracia externa no aprovecha sin la interna. "Si alguno afirma que por la fuerza de la naturaleza se puede... consentir a la saludable, es decir, evangélica predicación, sin la iluminación o inspiración del Espíritu Santo... es engañado de espíritu herético" (II Concilio de Orange, 529; D. 180). Sin embargo, hay que suponer que la gracia externa siempre va unida a la interna; por ejemplo, al predicar la palabra de Dios, Dios mismo abre los oídos del oyente de manera que se puede atribuir a la predicación, en cierto modo, una especie de eficiencia o causalidad sacramental.

4. Para la comprensión de la Iglesia es de gran importancia la división de *gracia justificante (gratia gratum faciens)* y *gracia de oficio (gratia gratis data).* La primera significa la justificación y santificación interior de quien la recibe (gracia individual); la segunda obra la capacitación y autorización interna de un hombre concreto para la ejecución de determinadas acciones, que están ordenadas primariamente no a su propia santificación o salvación, sino a la de los demás (gracia colectiva); la gracia de oficio capacita, por tanto, a los hombres para ser instrumentos de Cristo en determinadas acciones salvadoras. Gracia individual y gracia colectiva están unidas muy íntimamente, ya que al hombre concreto le son concedidas las gracias para su santificación y salvación mediante las gracias de oficio, es decir, mediante la comunidad del pueblo de Dios y porque normalmente junto con la gracia de oficio son concedidas gracias de santificación y salvación; pero pueden estar separadas; por ejemplo, en caso de que se administre el bautismo o el orden sacerdotal a un indigno. En la Sagrada Escritura las gracias de oficio son llamadas carismas (*I Cor.* 12, 8); están al servicio de la edificación del Cuerpo de Cristo—la Iglesia—y de la estructura y configuración del pueblo de Dios.

5. También se distingue entre *gracia actual* y *gracia habitual;* la primera es un movimiento transitorio de Dios en orden a una acción salvadora y la segunda es una determinación o carácter inherente al yo humano. La primera está al servicio de la segunda.

6. Emparentada con esta división está la de *gracia elevante* y *gracia medicinal;* la primera eleva al hombre a un orden sobrenatural (cristiano) de ser; concede una nueva forma de existencia. La segunda ayuda al hombre a superar los obstáculos y dificultades que nacieron con la herida del pecado y que se oponen a la realización del bien. La gracia santificante es la primera; ya hemos indicado antes que sería fatal entender o describir la gracia como gracia primaria o exclusivamente adyuvante, como ayuda para la realización del bien. (Cfr. Vol. II, §§ 115-17.)

§ 181

La participación en el reino de Dios como vida nueva

La recapitulación de todas las gracias divinas es la instauración del reino de Dios y la participación del hombre en ese reino. Es cierto que la idea del reino de Dios no está en la predicación de los apóstoles tan en primer plano como en la doctrina de Jesús. "La expresión técnica es usada raras veces y suena formalista (*Act.* 1, 3, 6; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31). Sin embargo, toda la esperanza de la salvación se mueve en el ámbito de la espera del reino; pues la idea de la "basileia" no está sólo donde es expresamente mencionada, sino en todos los textos en que se habla de Cristo Jesús (*Act.* 2, 31; 3, 20; 4, 26-27; 5, 42; 7, 52; 8, 6; 9, 22), de su "parusía" (1, 11; 3, 20), de su resurrección de entre los muertos (4, 2), de la "apokatastasis" (3, 21), del juicio (10, 42), del día del Señor (2, 21), de la condenación y salvación (2, 40. 47; 3, 23; 4, 12). La nueva situación nacida de los días de Viernes Santo y Pascua explica que las cuestiones en torno a la persona de Jesús adquieran capital interés. La predicación del Apóstol no es un mero mensaje del reino de Dios (*Mt.* 1, 14-15; 4, 23; 9, 35; *Lc.* 8, 1; 16, 16), sino un evangelio del reino de Dios y del nombre de Jesucristo (peri basileais ton theou kai tou onomatos J. Chr.) (*Act.* 5, 42; 8, 35; 9, 22). En realidad en la situación en que se encuentran los apóstoles todo depende del reconocimiento de la persona de Jesús" (J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte,* Breslau 1939, 100).

Quien entra en el reino de Dios sufre una profunda *conversión.* La *conversión* pertenece a los conceptos capitales de la fe cristiana

y tiene un papel decisivo en la elaboración de una teoría teológica de las categorías. La palabra expresa procesos distintos de diversa profundidad; todos ellos están entre sí en íntima relación. La más decisiva conversión es la transubstanciación, la conversión esencial en la Eucaristía. La conversión más rica en consecuencias ocurrió en la Resurrección de Jesucristo. Una conversión de enorme importancia es la que ocurre cada vez que un hombre se dirige a Cristo en la fe. Paso a paso iremos descubriendo en qué consiste esta conversión. Indiquemos de pasada el hecho de que para no pocos hombres la última razón de rechazar la revelación cristiana es la falta de la conversión obrada por Cristo en la fe y a la vez exigida; se resisten a la transformación ontológica, a los esfuerzos ético-religiosos vinculados a ella, a la *conversión* misma, porque, cómodos y aburguesados, desearían permanecer siempre como son.

I. La existencia en el estado de gracia como existencia nueva

La conversión obrada por la entrada en el reino de Dios implica el hacerse distinto de quien se era antes, es decir: algo acaba en el hombre y empieza algo *nuevo*. Ese fin y ese empezar de nuevo es una participación del fin y comienzo ocurridos al entrar Jesucristo en la historia humana. La entrada en el reino de Dios no ocurre en un proceso extrahistórico, sino en el vivo tomar parte en la historia sagrada, en la historia de la salvación, determinada a la vez por su continuidad y discontinuidad.

Como ya hemos visto, según la *Sagrada Escritura* y los *Santos Padres*, con Cristo empieza una nueva época de la historia de la humanidad, sin que por eso se rompa ni se niegue la relación con las anteriores. Este doble aspecto está patente en el esquema de "promesa y cumplimiento" (cfr. § 143).

1. *a*) La nueva época había ya sido anunciada en el *Antiguo Testamento*, sobre todo, por Isaías y Jeremías. Dice Jeremías: "Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé, palabra de Yavé. Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yavé. Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi

pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yavé; porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados. Así dice Yavé: Yo he puesto al sol para que luzca de día; he puesto la luna y las estrellas para que luzcan de noche; el que conturba el mar y hace bramar sus olas tiene por nombre Yavé Sebaot. ¿Se romperán estas leyes ante mí? Palabra de Yavé. Entonces cesará la descendencia de Israel de ser ante mí un pueblo por siempre. Así dice Yavé: Si pueden medirse arriba los cielos y descubrirse abajo los fundamentos de la tierra, entonces repudiaré yo a toda la descendencia de Israel, por todo cuanto han hecho, palabra de Yavé. Vienen días, palabra de Yavé, en que será edificada para Yavé la ciudad, desde la torre de Janamel hasta la puerta del Angulo. Y serán de nuevo echadas las puertas para medir enfrente hasta la colina de Gareb, y dando vuelta después hacia Goa, todo el valle de los Cadáveres y de la Ceniza, y todos los campos, hasta el torrente de Cedrón, hasta la esquina de la puerta de los caballos, hasta Oriente, serán consagrados a Yavé y no serán ya jamás destruídos y devastados" (31, 31-40). Cfr. *Ez.* 36, 26. En Isaías dice Dios mismo: "que voy a hacer una obra nueva, que está ya comenzando; ¿no la veis?" (43, 19). Según Joel, el Espíritu, derramado plenamente sobre los hombres, les re-creará en casta y linaje nuevo (3, 1-2; 28 Setenta). Los nuevos hombres podrán cantar una canción nueva.

b) Lo que fué profetizado en el Antiguo Testamento fué cumplido por Cristo según el testimonio del *Nuevo Testamento.* El mismo es el *hombre nuevo,* que puso un nuevo principio en la historia humana. A consecuencia de su significación panhistórica fué renovada por El fundamentalmente toda la humanidad, que gracias a El logró fuerzas de juventud.

Cristo expresa este hecho con la expresión "vino nuevo" *(Mt.* 9, 17 y textos paralelos; cfr. J. Schmid, *Synopse).* Lagrange cree que esa expresión del Señor dió pie a la doctrina paulina de la renovación *(Comentario a Marcos* 2, 22). En la misma dirección apunta la expresión de Cristo "nueva alianza" (por ejemplo, *Mt.* 26, 28). Cfr. Z. Alszeghy, S. J., *Nova creatura. La nozione della grazia nei commenti medievali di S. Paolo* (Analecta Gregoriana), 1956.

Con especial fuerza predicó San Pablo que a través de Cristo toda la humanidad fué convertida en hombre nuevo. En la *II Cor.*

5, 17; *Eph.* 2, 10, 15; 4, 24; *Gal.* 6, 15; *Col.* 3, 3, la obra de Cristo es llamada nueva creación. Por Cristo fué liberada la creación de su envejecimiento y transfigurada en realidad nueva. La novedad obrada por Cristo tiene importancia panhistórica (según *Gal,* 6, 15) y significación cósmica. Por la fe en Cristo el creyente logra parte en el ser nuevo y perfecto del hombre y del mundo, en esa obra maestra del espíritu divino, convirtiéndose así él mismo en hombre nuevo. En la segunda *Epístola a los Corintios* escribe San Pablo: "De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo" (5, 17). Tal hombre tiene un espíritu nuevo *(Rom.* 7, 6); está elevado sobre todo envejecimiento; no tiene por qué desalentarse cuando el hombre exterior perece, y se corrompe, porque el hombre interior se renueva de día en día (*II Cor.* 4, 16). El hombre nuevo es portador de la imagen del Creador. Su novedad consiste justamente en ser una imagen, una auto-representación de Dios. El hombre nuevo creado por Cristo logrará su figura definitiva sólo después que termine el transcurso de la historia humana (*Col.* 3, 3). Las palabras del Apóstol tienen, pues, también significado escatológico; tienen origen en la idea apocalíptica de los judíos y son para San Pablo un medio apropiado para caracterizar la obra de Cristo.

También San Juan tiene a la vista la imagen definitiva del hombre nuevo cuando pone en boca de Cristo las palabras: he aquí que hago nuevas todas las cosas *(Apoc.* 21, 5). La nueva humanidad del futuro eón cantará un cántico nuevo (5, 9; 14, 3); quienes pertenezcan a ella llevarán un nombre nuevo (2, 17; 3, 12) y habitarán la nueva Jerusalén (3, 12; 21, 2).

2. Citemos algunas voces de la *época de los Santos Padres.* San Clemente de Alejandría dice "el Cristo perfecto, completo y —si así puede decirse—total no se divide. No es ni bárbaro, ni judío, ni griego, ni hombre, ni mujer, sino que es el hombre nuevo, totalmente transformado por el Espíritu" (*Protrepticus,* c. 11; cfr. *Strom.* I, 79). Casi lo mismo dice San Máximo confesor: "Hay que revestirse completamente del hombre nuevo, creado por el espíritu a imagen de Dios" *(Capitula theologica et oeconomica,* cent. 2, c. 27 [*PG* 90, 1137]). Según San Cirilo de Alejandría los extraviados hijos de los hombres sólo vuelven a encontrar el camino hacia el Padre celestial cuando se reúnen en un amor único, en el hombre nuevo, cuya cabeza es Cristo (por ejemplo. *Comentario al Salmo* 45, v. 17 [*PG* 69, 1945]), a *Is.* *(PG* 70, 1065, 1200);

a *Io.* *(PG* 74, 69). El secreto del hombre nuevo es, según él, el misterio de Cristo. El hombre nuevo crece bajo la influencia animadora del Espíritu de Dios hasta su forma total y perfecta, cuya medida permanece oculta en el secreto de Dios. Cfr. H. de Lubac, *Katholocismus als Gemeinschaft* (1943) 41-43, trad. de Urs von Balthasar. Cfr. Vol. II, § 143.

II. Lo nuevo como vida nueva.

La novedad es una renovación de la *vida.* La salvación en el reino de Dios es salvación de la muerte y vocación a la vida eterna *(Act.* 11, 18; 13, 46; 48). Más tarde veremos que se produce mediante un acto generador por parte de Dios y mediante el acto de renacer por parte de los hombres.

1. El hombre logra la nueva vida de juventud eterna y floreciente por el hecho de participar en la vida de Cristo glorificado; en esa participación de la inmutable fuerza vital de Jesucristo se llena el *anhelo de vida* que arde indestructiblemente en todos los hombres. El Señor glorificado es, pues, la respuesta al anhelo de vivir de todos los hombres de todos los tiempos. El más claro testimonio de este anhelo de vida en toda la literatura moderna es el de Nietzsche: su grito de vida no fué oído inmediatamente, pero en el umbral mismo del siglo XX nació un nuevo e inaudito activismo en todos los dominios: en la política y en la economía, en las artes, en la filosofía y hasta en la religión. A veces el espíritu fué considerado como enemigo de la vida (Klages).

En la actual filosofía existencial ha vuelto a ser ganado para amplios círculos el viejo hecho de revelación y experiencia de que la vida humana está amenazada de muerte, de que es un ser para la muerte, de que la mortalidad (Todverfallenheit) es el modo humano de vivir. En realidad ni la exaltación vitalista más grande puede velar el hecho de que nuestra existencia camina hacia una muerte inevitable y de que la muerte no sólo es el fin necesario, sino además el poder dominante y conformador de la vida; en la muerte se revela desnudo el modo de vivir del hombre; *media vita in morte sumus!* Dentro de la misma vida estamos rodeados de la muerte; aunque apartemos los ojos de la propia muerte y miremos a la vida del género, de la naturaleza de la familia, nos sale al paso la misma caducidad. San Gregorio Magno dice una

vez: "¡La vida temporal, en comparación con la vida eterna, más debe llamarse muerte que vida! Aunque nuestra disolución se alargue día a día, ¿qué es eso más que un morir prolongado?" *(Homilía* 37; *PG* 76, 1275). Este enunciado coincide con lo que la Sagrada Escritura dice de la vida natural de los hombres; también esta vida procede de Dios y es un valioso regalo de El. Pero su forma actual perecedera y angustiosa es una consecuencia del pecado. La vida en la realización ocasionada por el pecado más debe llamarse muerte que vida, por su caducidad, debilidad y pobreza. Más que vida real y propia es vida aparente; los hombres que no tienen más que esa vida son hombres fantasmales, parecen hombres sin serlo de veras *(Mt.* 8, 22; *Lc.* 15, 24, 32; *Col.* 2, 13; *Eph.* 2, 1; 5, 14; *I Tim.* 5, 6; *Apoc.* 3, 1).

2. Dios, en cambio, es verdaderamente la vida misma (Vol. I, § 77); es vida eterna, ya que su vida no sólo es imperecedera en el sentido de que no tiene principio ni fin, sino que es vida en plenitud suma, absoluta indestructibilidad y, por tanto, vida infinita. La vida de Dios es de distinta cualidad que la de los hombres; Dios es vida porque es luz y amor (*I Io.* 1, 5; 4, 16).

3. La vida de Dios se reveló, aunque veladamente, en Cristo, y el creyente puede verla y captarla (*I Io.* 1, 2; *Io.* 1, 14). Cristo en principio sólo tuvo un cuerpo mortal como los demás hombres, pues el Hijo de Dios se humilló y asumió nuestra débil y pecadora naturaleza (*I Pet.* 4, 15; *Rom.* 8, 3; *Phil.* 2, 7). Pero justamente al morir arrojó de sí todo lo mortal y perecedero; en la muerte venció a la muerte; su morir fué el principio de una vida nueva imperecedera e indestructible, pues en la muerte fué transformada su naturaleza mortal y perecedera de modo que se hizo capaz de recibir la gloria y fuerza de la vida divina. La palabra que Cristo dijo de Sí, según el Evangelio de San Juan: Yo soy la vida, la verdadera y propia vida *(Io.* 14, 6), vale en pleno sentido y primariamente de la Resurrección; desde entonces existió como hombre nuevo en pleno sentido; entonces sacó a luz la vida y la mutabilidad en su forma perfecta (*II Tim.* 1, 10). Cfr. § 152 y el Tratado de los Novísimos.

4. La vida de Cristo no estuvo separada de la vida de la humanidad (cfr. Vol. II, §§ 104 y 154). El es la cabeza de todo; su vida debe convertirse en vida de todos; El es iniciador y caudillo

de la nueva vida, formada en la resurrección (*Act.* 3, 15; *Hebr.* 2, 10). Para eso vino, para que todos tengan vida y la tengan en plenitud (*Io.* 3, 5; 10, 10). No se atribuye la vida a Sí mismo exclusivamente, sino a todos los que están unidos a El: yo vivo y vosotros vivís (*Io.* 14, 19).

Todo el Evangelio de San Juan se caracteriza, según esto, como Evangelio de la vida (20, 31). El mensaje de Jesucristo es, según San Pablo, la palabra de vida (3, 3-4; *Phil.* 2, 16), por cuya aceptación o no aceptación el hombre se salva o se condena. Cfr. los parágrafos que siguen a continuación.

Los creyentes logran, según el Apóstol, una nueva vida en Dios mediante la participación en la muerte y resurrección de Cristo; tal vida es un vivir en el espíritu; y no es una nueva continuación de la existencia terrena. Toda vida terrena y propia del mundo actual termina con este eón. Es la vida en la corporalidad configurada y glorificada por el Espíritu Santo la que participa en la vida eterna de Dios mismo (cfr. *Mt.* 5, 2-10; 25, 34. 46; *Mc.* 12, 25).

Nos incorporamos a la vida eterna de Jesucristo en la fe y en los sacramentos de la fe. Quienes se incorporan a Cristo en la fe y en los sacramentos son aceptados por El e introducidos en su vida de gloria (*Io.* 3, 15-16; *Rom.* 3, 1-2; 6, 1-2); son transportados de la muerte a la vida. Esta vida es salud y salvación, porque es participación de la *seguridad existencial y plenitud de vida* del Padre celestial; quien no participa en ella permanece en la muerte, porque no conoce la verdadera vida. Quien no cree en Cristo está perdido, permanece en la ira de Dios, no llega a la luz, sino que se tiene que quedar en las tinieblas y en la vida aparente (*Io.* 3, 36; 5, 24; 6, 40, 47; 11, 25-26; 20, 31). Cfr. Fr. Mussner, *ZOH. Die Anschauung vom "Leben" in vierten Evangelium,* 1952 (Münchner Theol. St. I 5).

5. Los escritos de los *Padres Apostólicos* están traspasados como de un solo júbilo por el hecho de que los hombres han sido librados de la muerte y de la caducidad gracias a Jesucristo y han sido hechos partícipes de la vida eternamente joven; la "renovación" tan ensalzada por ellos es un rejuvenecimiento de la vida humana. Esta vida—revelada sin velo sólo en el futuro eón—está más allá de la experiencia sensible, pero tiene tanta realidad que la vida sellada con la muerte no puede compararse con ella dentro de los límites de nuestra experiencia. Esta vida verdadera nació en la

muerte de Cristo; así escribe San Ignacio de Antioquía, mirando ya de cara a la muerte del cuerpo (*Eph.* 7, 2). En la sangre de Jesucristo fuimos ganados para la vida del futuro eón, que ya no tiene ninguna muerte, que desarrollará en la muerte todo su esplendor y fuerza (*Eph.* 1, 1; 3, 2; 2, 2; *Magn.* 1, 2; 9, 2; 5, 1-2; cfr. *Doctrina de los Doce Apóstoles* 9, 2; la *Carta de Bernabé* 19, 8; *El Pastor Hermas,* mandamiento 8, 4, 9; comparaciones 9, 28, 6; figuras 4, 3, 5). Según el testimonio de los Padres Apostólicos los cristianos tenían conciencia de esa vida. ¿Qué tenéis que ver vosotros, vivientes, con los dioses muertos? (*II Epístola de Clemente de Roma a los Corintios,* cap. 3, sec. 1; cfr. 20, 5; 3, 1). Bultmann cree incluso que el término "vivientes" fué un nombre antiguo de los cristianos (*Kittels Wörterbuch zum NT* II, 838; cfr. Wl. Roslan, *Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der apostolischen Väter,* en "ThQ" 119 (1938), 200-25, 275-17), 470-503).

6. El servicio de la *Iglesia* al reinado de Dios es, pues, servicio a la vida; todo lo que ocurre en ella, la predicación de la palabra y la administración de sacramentos, los preceptos y los mandamientos, la oración y la obediencia están al servicio de la vida eterna. La acción de la Iglesia no conduce a limitar o empequeñecer la verdadera vida, sino que más bien está destinada a configurar la vida en plenitud. Del mismo modo que Cristo tuvo que morir en la cruz para ser libre de la vida perecedera y ganar la vida inmortal de la gracia divina, la vida natural de los cristianos debe ser transformada por la muerte y por su precursor, el dolor, para que pueda ser lograda la gloria de la vida inmortal de Cristo, infundida en ellos.

La *Escritura* da testimonio de que la Iglesia está al servicio de la vida eterna de los hombres cuando dice que la Iglesia es Iglesia del Dios vivo; en ella fluye la corriente de agua viva que procede de Dios, fuente de la vida (*Ier.* 2, 13) y desemboca en El (*Apoc.* 22, 1). En la Iglesia encuentran el hombre y el cosmos la vida eterna. Todo lo que ella incorpora a sí se hace vivo: la humanidad, los pueblos, los individuos y las relaciones mutuas dentro del matrimonio, de la familia y de los demás órdenes del ser y obrar del hombre. Pero también las cosas de este mundo: el agua se convierte dentro de ella en agua viva (*Io.* 4, 10) en el bautismo, el pan se hace pan vivo en la Eucaristía (*Io.* 6, 51. 58). Y del mismo modo el vino y el aceite se hacen portadores y me-

diadores de la vida eterna y de sus fuerzas salvadoras" (J. Pinsk, *Aus Gott geboren,* en "Ich lebe un ihr lebet", 10).

En la *liturgia* de la Iglesia, en donde la comunidad del pueblo de Dios se presenta con la suma evidencia como comunidad con Cristo y que figura la vida celestial, se predica innumerables veces el mensaje de la vida; en la acción litúrgica la Iglesia se testifica a sí misma como administradora de la vida eterna. Puede verse, por ejemplo, la liturgia de la Misa, la bendición del agua bautismal, la administración de los sacramentos y, sobre todo, el rito del bautismo. Cuando en la liturgia se habla de la vida y de su eterna juventud siempre se alude a la vida eterna y celestial, de manera que tales textos pueden incluso aplicarse a los ancianos, en sentido biológico, sin dejar de ser verdaderos y sinceros (cfr., por ejemplo, el *Gradual de la Misa).* Cfr. §§ 174 y 175.

7. La vida nueva y eterna hecha accesible al hombre por Cristo debe ser ahora descrita *según cada uno de sus elementos;* son de *dos especies:* la vida divina implica un elemento personal y otro objetivo; ambos tienen, a su vez, distintos grados o estratos; el momento personal es unión con Cristo y también comunidad con el Padre celestial. Tal comunidad se define más concretamente como filiación divina y como amistad con Dios. El elemento objetivo implica la liberación del pecado (justificación) y la interna renovación y santificación del hombre (gracia santificante): semejanza a Cristo. El primero puede caracterizarse con la palabra *encuentro* y el segundo con la palabra *cualidad,* porque la vida divina en el hombre no se identifica adecuadamente con la gracia santificante, sino que ésta es más bien sólo un elemento parcial de la plenitud perfecta; por eso no puede, sin más, ser sustituída la expresión *vida divina* por la de *gracia santificante.*

El Concilio de Trento enumeró todas estas partes constitutivas de la existencia cristiana, pero con ocasión de los errores de la Reforma se fijó sobre todo en los elementos objetivos del estado de gracia.

§ 182

La participación en el reino de Dios en cuanto comunidad con Cristo

La relación de la gracia a Cristo no se agota en el hecho de que Cristo con su vida, trabajos, resurrección y ascensión nos mereció esa gracia y, por tanto, nos dejó un tesoro divino, como un hombre acaudalado deja sus riquezas a los herederos; una herencia permanece, aunque quien la deja viva sólo en el recuerdo agradecido de los felices herederos; la relación de Jesucristo con la vida divina infundida a los creyentes es mucho más íntima: la gracia no puede separarse de El; sólo participamos de la vida inmortal formada en su muerte y resurrección cuando tenemos contacto con El, cuando nos incorporamos a El por la fe y los sacramentos. Estos suponen que Cristo está de algún modo presente en la Iglesia, pueblo de Dios edificado por El, hasta la consumación de los tiempos y que, por tanto, puede ser alcanzado por los creyentes. (Trataremos expresamente también el modo y especie de esa presencia.)

1. La Encíclica "Mystici Corporis"

Desde *Cristo presente en la Iglesia* fluye la vida divina a los miembros del pueblo de Dios. Este hecho, y en cierto sentido también el modo de unirse a Cristo los miembros de la Iglesia, es descrito de la manera siguiente por la Encíclica *Mystici Corporis*, del 29 de junio de 1943:

"Estas palabras del discípulo predilecto de Jesús nos mueven a exponer la última razón por la cual se muestra de una manera especial que Cristo nuestro Señor es Cabeza de su Cuerpo Místico; porque así como los nervios se difunden desde la cabeza a todos nuestros miembros, dándoles la facultad de sentir y de moverse, así nuestro Salvador derrama en su Iglesia su poder y su eficacia para que con ella los fieles conozcan más claramente y más ávidamente deseen las cosas divinas. De El se deriva al Cuerpo de la Iglesia toda la luz con que los creyentes son iluminados y toda la gracia con que se hacen santos, como El es santo. Ilumina Cristo a toda su Iglesia; lo cual se prueba con casi innumerables textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. "A Dios nadie jamás le vió; el Hijo unigénito que

está en el seno del Padre es quien nos lo ha dado a conocer" (*Io.* 1, 18) Viniendo de Dios como maestro, para dar testimonio de la verdad, de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los apóstoles, que el Príncipe de ellos exclamó: "Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" (*Io.* 6, 48); de tal manera asistió a los Evangelistas desde el cielo que, como miembros de Cristo, escribieron las cosas que conocieron como al dictado de la Cabeza. Y aun hoy día es para nosotros que moramos en este destierro autor de nuestra fe, como será un día su consumador en la patria. El es el que infunde en los fieles la luz de la fe; El quien enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría a los pastores y doctores, y principalmente a su Vicario en la tierra, para que conserven fielmente el tesoro de la fe, lo defiendan con valentía y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente; El es, por fin, el que, aunque invisible, preside e ilumina los concilios de la Iglesia.

Cristo es autor y causa de santidad. Porque no puede obrarse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural. "Sin Mí—dijo—nada podéis hacer" (*Io.* 15, 5). Cuando por los pecados cometidos nos movemos a dolor y penitencia, cuando con temor filial y con esperanza nos convertimos a Dios, siempre procedemos movidos por El. La gracia y la gloria proceden de su inexhausta plenitud. Todos los miembros del Cuerpo místico, y sobre todo los más importantes, reciben del Salvador dones constantes de consejo, fortaleza, temor y piedad, a fin de que todo el cuerpo aumente cada día más en integridad y santidad de vida. Y cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo, El es quien produce el efecto interior en las almas. Y asimismo El es quien, alimentando a los redimidos con su propia sangre y carne, apacigua los desordenados y turbulentos movimientos del alma; El es el que aumenta las gracias y prepara la gloria a las almas y a los cuerpos. Y estos tesoros de su divina bondad los distribuye a los miembros de su Cuerpo místico no sólo por el hecho de que los implora como hostia eucarística en la tierra y glorificado en el cielo, mostrando sus llagas y elevando oraciones al Eterno Padre, sino también porque escoge, determina y distribuye a cada uno las gracias peculiares "según la medida de la donación de Cristo" (*Eph.* 4, 7). De donde se sigue que, recibiendo fuerza del divino Redentor, como de manantial primario, "todo el Cuerpo trabado y concertado entre sí recibe por todos los vasos y conductos de comunicación, según la medida correspondiente a cada miembro, el aumento propio del Cuerpo para su perfección mediante la caridad" (*Eph.* 4, 16).

Lo que acabamos de exponer, explanando breve y concisamente la manera cómo quiere Cristo nuestro Señor que de su divina plenitud afluyan sus abundantes dones a toda la Iglesia, a fin de que ésta se le asemeje en cuanto es posible, sirve no poco para explicar la tercera razón con la que se demuestra que el Cuerpo social de la Iglesia se honra con el nombre de Cristo: lo cual consiste en el hecho de que nuestro divino Redentor sustenta de manera divina a la sociedad por El fundada.

Como sutil y agudamente advierte Belarmino, este nombre del Cuerpo de Cristo no solamente proviene del hecho de que Cristo debe ser considerado Cabeza de su Cuerpo místico, sino también de que así sustenta a su Iglesia, y así, vive en cierta manera en ella, que ésta se convierte como en una segunda persona de Cristo. Lo cual afirma el Doctor de las Gentes escribiendo a los corintios, cuando sin más aditamento llama "Cristo" a la

Iglesia, imitando en esto al divino Maestro, que a aquel que perseguía a la Iglesia le habló de esta manera: "Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?" *(Act.* 9, 4). Más aún, si creemos al Niceno, el Apóstol con frecuencia llama "Cristo" a la Iglesia *(De vita Moysis; PG* 44, 385); y no ignoráis, venerables hermanos, aquel dicho de San Agustín: "Cristo predica a Cristo" *(Sermo* 354; *PL* 39, 1563).

En la segunda parte de la Encíclica, en que se trata expresamente la unión de los fieles con Cristo, se dice entre otras cosas: "A estos vínculos jurídicos, que ya por sí solos bastan para superar a todos los otros vínculos de cualquier sociedad humana por elevada que sea, es necesario que se añada otro motivo de unidad por razón de aquellas tres virtudes que tan estrechamente nos juntan uno a otro y con Dios, a saber: la fe cristiana, la esperanza y la caridad. Pues como enseña el Apóstol, "uno es el Señor, una la fe" *(Eph.* 4, 5), es decir, la fe con la que nos adherimos a un solo Dios y al que envió Jesucristo. Y cuán íntimamente nos estrecha esta fe con Dios nos lo enseñan las palabras del discípulo predilecto de Jesús: "Quienquiera que confesare que Jesús es el Hijo de Dios, Dios está en él y él en Dios." Y no es menos lo que esta fe cristiana nos une mutuamente y con la divina Cabeza. Porque cuantos somos creyentes, "teniendo... el mismo espíritu de fe", nos alumbramos con la misma luz de Cristo, nos alimentamos con el mismo manjar de Cristo y somos gobernados por la misma autoridad y magisterio de Cristo. Y si en todos florece el mismo espíritu de fe vivimos también la misma vida "en la fe del Hijo de Dios, que nos amó y se entregó por nosotros"; y Cristo, Cabeza nuestra, acogido por nosotros y morando en nuestros corazones por la fe viva, así como es autor de nuestra fe, así también será su consumador.

Si por la fe nos adherimos a Dios en esta tierra, como a fuerza de verdad, por la virtud de la esperanza cristiana lo deseamos como manantial de la felicidad, "aguardando la bienaventurada esperanza de la venida gloriosa del gran Dios". Y por aquel anhelo común del reino celestial, que nos hace renunciar aquí a una ciudadanía permanente para buscar la futura y aspirar a la gloria de arriba, no dudó el Apóstol de las Gentes en decir: "Un Cuerpo y un Espíritu, como habéis sido llamados a una misma esperanza de vuestra vocación"; más aún, Cristo reside en nosotros como esperanza de gloria.

Pero si los lazos de la fe y esperanza que nos unen a nuestro divino Redentor en su Cuerpo místico son de gran firmeza e importancia, no son de menor valor y eficacia los vínculos de la caridad. Porque si aun en las cosas naturales el amor, que engendra la verdadera amistad, es de lo más excelente, ¿qué diremos de aquel amor celestial que el mismo Dios infunde en nuestras almas? "Dios es caridad y quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él." En virtud, por decirlo así, de una ley establecida por Dios, esta caridad hace que al amarle nosotros le hagamos descender amoroso, conforme a aquello: "Si alguno me ama... mi Padre le amará y vendremos a él y pondremos en él nuestra morada." La caridad, por consiguiente, es la virtud que más estrechamente nos une con Cristo, en cuyo celestial amor abrasados tantos hijos de la Iglesia se alegraron de sufrir injurias por El y soportarlo y superarlo todo, aun lo más arduo, hasta el último aliento y hasta derramar su sangre. Por lo cual nuestro divino Salvador nos exhorta encarecidamente con estas pala-

bras: "Permaneced en mi amor." Y como quiera que la caridad es una cosa estéril y completamente vana si no se manifiesta y actúa en las buenas obras, por eso añadió en seguida: "Si observáis mis preceptos permaneceréis en mi amor, como yo he observado los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor."

En el transcurso de las explicaciones se trata de la comunicación del Espíritu Santo a la comunidad con Cristo de los fieles, destacando a la vez su carácter de misterio:

"Aquel amorosísimo conocimiento que desde el primer momento de su Encarnación tuvo de nosotros el Redentor divino está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana, toda vez que en virtud de aquella visión beatífica de que disfrutó apenas recibido en el seno de la Madre divina tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo místico y los abraza con su amor salvífico. ¡Oh admirable dignación de la piedad divina para con nosotros! ¡Oh inapreciable orden de la caridad infinita! En el pesebre, en la cruz, en la gloria eterna del Padre, Cristo ve ante sus ojos y tiene unidos a Sí todos los miembros de la Iglesia con mucha más claridad y mucho más amor que una madre conoce y ama al hijo que lleva en su regazo, que cualquiera se conoce y ama a sí mismo.

De lo dicho se ve fácilmente, venerables hermanos, por qué escribe tantas veces San Pablo que Cristo está en nosotros y nosotros en Cristo. Lo cual ciertamente se confirma con una razón más profunda. Porque como expusimos antes con suficiente amplitud, Cristo está en nosotros por su Espíritu, el cual nos comunica y por el que de tal suerte obra en nosotros que todas las cosas divinas llevadas a cabo por el Espíritu Santo en las almas se han de decir también realizadas por Cristo. "Si alguien no tiene el Espíritu de Cristo—dice el Apóstol—, este tal no es de El; pero si Cristo está en vosotros... el Espíritu vive en virtud de la justificación".

Esa misma comunicación del Espíritu de Cristo hace que al derivarse de todos los miembros de la Iglesia todos los dones, virtudes y carismas que con excelencia, abundancia y eficacia encierra la Cabeza, y al perfeccionarse en ellos día por día, según el sitio que ocupan en el Cuerpo místico de Jesucristo, la Iglesia viene a ser como la plenitud y el complemento del Redentor; y Cristo viene en cierto modo a completarse del todo en la Iglesia. Con las cuales palabras hemos tocado la misma razón por la cual, según la doctrina de San Agustín, ya brevemente indicada, la Cabeza mística, que es Cristo, y la Iglesia, que en esta tierra hace sus veces como un segundo Cristo, constituyen un solo hombre nuevo en el que se juntan cielo y tierra para perpetuar la obra salvífica de la cruz. Este hombre nuevo es Cristo, Cabeza y Cuerpo, el Cristo íntegro.

No ignoramos, ciertamente, que para la inteligencia y explicación de esta recóndita doctrina—que se refiere a nuestra unión con el divino Redentor y de modo especial a la inhabitación del Espíritu Santo en nuestras almas—se interponen muchos velos, en los que la misma doctrina queda como envuelta en una cierta oscuridad, dada la debilidad de nuestra mente. Pero sabemos que de la recta y asidua investigación de esta cuestión, así como del contraste de las diversas opiniones y de la coincidencia de pareceres, cuando el amor de la verdad y el rendimiento debido a la Iglesia guía el estudio, brotan y se desprenden preciosos rayos con los que se

logra un adelanto real también en estas disciplinas sagradas. No censuramos, por tanto, a los que usan diversos métodos para penetrar e ilustrar en lo posible tan profundo misterio de nuestra admirable unión con Cristo. Pero tengan por norma general e inconcusa, los que no quieran apartarse de la genuina doctrina y del verdadero magisterio de la Iglesia, que han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, hasta el punto que se pueda decir de ellos como propio un solo atributo del sempiterno Dios. Y además sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente.

También es necesario que adviertan que aquí se trata de un misterio oculto, el cual, mientras estemos en este destierro terrenal, de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresar con lengua humana. Se dice que las Divinas Personas habitan en cuanto que estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas, dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor, aunque de un modo absolutamente sobrenatural y por completo íntimo y peculiar. Para aproximarnos un tanto a comprender esto hemos de usar el método que el Concilio Vaticano recomienda mucho en estas materias, el que procurando obtener luz para conocer un tanto los arcanos de Dios lo consigue comparando los misterios mismos entre sí y con el fin último al que están enderezados. Oportunamente, según eso, al hablar nuestro sapientísimo antecesor León XIII, de feliz memoria, de esta nuestra unión con Cristo y del Divino Paráclito que en nosotros habita, tiende sus ojos a aquella visión beatífica por la que esta misma trabazón mística obtendrá algún día en los cielos su cumplimiento y perfección. "Esta admirable unión —dice—, que con nombre propio se llama inhabitación, difiere sólo en la condición o estado de aquella con que Dios abraza a los del cielo beatificándolos." Con la cual visión será posible de una manera absolutamente inefable contemplar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con los ojos de la mente elevados por luz superior, asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las Personas Divinas y ser feliz con gozo muy semejante al que hace feliz a la Santísima e indivisa Trinidad" (Encíclica *Mystici Corporis*, trad. publicada por la revista "Ecclesia", núms. 113-116 (1943).

II. Testimonio de la Escritura.

Las enseñanzas doctrinales de la Encíclica interpretan y resumen lo que testifican la *Sagrada Escritura* y la *Tradición.*

A. Primero debemos esbozar la *doctrina de la Escritura:*

1. Según el testimonio de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*, los discípulos experimentaron una gran transformación al encontrarse con Cristo resucitado. Durante la vida terrena

Cristo fué para ellos un poco ininteligible en su propio misterio, a pesar de la proximidad humana en que vivieron. Raras veces se elevan a una idea que no venga ni de la carne ni de la sangre. Cristo se transforma en la resurrección y también la comprensión de Cristo en los apóstoles. Pedro da testimonio de que Cristo, después de resucitar, no se apareció a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos para ello, a un pequeño círculo de creyentes (*Act.* 10, 41). Cristo abrió además a los discípulos el sentido de la Escritura, de manera que ellos vieron de pronto en Cristo al prometido en la revelación del Antiguo Testamento (*Lc.* 24, 45; cfr. 24, 8). Ya ante la pura presencia de Jesús y sin haberle reconocido rastrean un sentimiento de unidad (*Lc.* 24, 32); al partir del pan a todos se les abre los ojos (*Lc.* 24, 31-35). Pedro, que antes había estado lleno de aversión e incomprensión frente al misterio de la muerte de Cristo, comprende ahora que la muerte y resurrección son la obra más importante de Jesús (*Act.* 1, 22). Los discípulos han entrado en otro ámbito; el encuentro con el Resucitado les da una nueva postura; la alegría de pertenecer al Resucitado y la esperanza en la vida de su gloria (*Act.* 2, 46; *Lc.* 23, 43) se destacan sobre los demás sentimientos, sobre los sentimientos de angustia y preocupación (*Act.* 5, 41; 8, 39; 11, 23; 13, 48). La unión con el Señor reúne a los discípulos en una comunidad fraternal (*Act.* 2, 42-46). El Espíritu Santo completa la obra del Resucitado.

2. Según *San Juan* la nueva vida, producida por el encuentro con Cristo resucitado, es comunidad estrechísima con Cristo. El mismo la describe, según el testimonio de San Juan, mediante la parábola de la vid y los sarmientos. En la conversación de despedida dice Jesús: "Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que en Mí no lleve fruto lo cortará; y todo el que dé fruto lo podará, para que dé más fruto. Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado; permaneced en Mí y Yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en Mí. Yo soy la vid; vosotros, los sarmientos. El que permanece en Mí y Yo en él, ése da mucho fruto, porque sin Mí no podéis hacer nada. El que no permanece en Mí es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan. Si permanecéis en Mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará. En

esto será glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto, y así seréis discípulos míos" *(Io.* 15, 1-8). Cristo se presenta, según este texto, como la verdadera y auténtica vid, del mismo modo que en otras ocasiones se había llamado luz verdadera, vida verdadera y camino verdadero (cfr. Vol. III, § 152). Con estas palabras se enfrenta como verdadera vid a todo lo demás que lleva ese nombre. La imagen de la vid simboliza la fuerza vital que El tiene y puede regalar a los hombres. La vid tiene, pues, el sentido del *árbol de la vida;* Cristo es el verdadero árbol de la vida y sólo tiene vida quien pertenece como rama a ese árbol. También en los mitos se habla del árbol de la vida. Encontramos la imagen del árbol de la vida en algunos pueblos. La autodenominación de Cristo indica que El es el cumplimiento de lo que el mito sueña. Es lo mismo que sueñan los mitos del agua de la vida y del pan de la vida. En Cristo es realidad lo que es anhelo en el mito. En el arte cristiano se representa muchas veces el árbol de la cruz como árbol de la vida. La vid recibe forma de cruz (cfr. F. X. Kraus, *Realenz. der christlichen Altertümer* II 983-84; R. Bauerreiss, *Arbor vitae* 1938. Behm, en *Kittels Wörterbuch zum NT* I 345-46).

El sentido de la imagen es, por tanto, que Cristo es el origen de la verdadera vida, que fuera de la relación con El no hay vida verdadera. Como sólo en Dios hay verdadera vida, con la imagen de la vid Cristo se atribuye vida divina. A la vez promete a los suyos vida divina, participación en la vida de Dios. Este hecho destaca con especial evidencia jardinero al Padre; El tiene su origen en el Padre; quien está unido a Cristo dará frutos abundantes, es decir, su vitalidad se demostrará en su acción y se demostrará continuamente; no puede ser inactivo. La postura quietista contradice la vitalidad que le ha sido regalada al creyente por su unión con Cristo. La imagen de la vid revela la intimidad con que el creyente está unido a Cristo; pero a la vez el desarrollo de la parábola indica que la unión no es orgánica o físico-sustancial, sino que la personalidad del creyente sigue siendo distinta de la de Cristo. Cristo exige a los que creen en El que permanezcan en su palabra, es decir, que obedezcan su palabra, su revelación, a El mismo. Con eso tiene en cuenta que esa obediencia será negada, lo que tiene por consecuencia la muerte de la desobediencia. La autonomía propia, a pesar de la íntima comunidad, sigue siendo tan grande que el creyente puede hurtarse a la palabra de Cristo y que, viceversa, puede y debe conservar y corroborar su comunidad con Cristo mediante continuos actos de obediencia.

Cristo exige a los suyos permanecer en El, es decir, entregarse a la obediencia y guardarle fidelidad. Cfr. los comentarios de Bultmann y Wikenhauser a este texto.

Del mismo modo que el sarmiento está unido a la vid, el creyente está unido a Cristo; de El recibe continuamente la vida nueva y celestial. La parábola de la vid y los sarmientos alude a un *estado duradero* de la unión con Cristo (*Io.* 15, 1-7). El Evangelio de San Juan habla en diversos lugares de que el creyente permanece en Cristo y Cristo en él (por ejemplo, *Io.* 6, 56; 14, 10. 20. 23; 15, 9-10; 17, 21-26). Con esta recíproca in-existencia (*In-existenz)* de Cristo y de los cristianos no se testifica, naturalmente, un *ser-uno-en-el-otro (Ineinandersein)* espacial, sino el estado de comunidad de existencia y vida. Cristo ya no perderá más su importancia y significación salvíficas para los creyentes. Ya no revocará su obra, sino que la mantendrá eternamente. El hombre redimido permanecerá unido a El para siempre. Pero el hombre no puede mecerse en la seguridad voluptuosa de salvarse, sino que debe realizar continuamente la fidelidad a Cristo, guardando los mandamientos. Según el testimonio de San Juan, Cristo mismo pone en relación la comunidad de sus discípulos con El y la unión de El con el Padre celestial (*Io.* 14, 20; 17, 20-24; 17, 26; *I Io.* 2, 24). Como El existe en el Padre y el Padre en El, así existen los discípulos en El. La relación de los cristianos con Cristo es una imagen de la relación del Logos con Dios; ese hecho da testimonio de la intimidad de la relación de los cristianos a Cristo y dice a la vez que los cristianos, por su parte, están en estrecha comunidad con el Padre celestial.

Más concretamente: la unión con Cristo se realiza *como unión en el conocimiento.* El Señor ilumina a los suyos; por eso se convierte para ellos en nueva razón de vivir; siendo para los suyos la verdadera luz, es para ellos origen de la vida divina. La vida nueva implica el conocer al Padre y a Aquel que el Padre envió (*Io.* 17, 1-3). En este conocimiento logran los discípulos la certeza de que Jesucristo existe y vive en el Padre (*Io.* 14, 20) y de que ellos pertenecen a Dios (*Io.* 15, 3). Cristo profetizó ese modo iluminado de existencia (*Io.* 16, 23).

La comunidad gracias a la cual Cristo permanece en los cristianos y los cristianos en Cristo es fundada por *la fe.* Según San Juan la fe es el movimiento espiritual del hombre en el que Cristo es, por decirlo así, asido.

La comunidad con Cristo será *perfecta* cuando Cristo venga

por segunda vez. El Apocalipsis de San Juan da testimonio de que los justos cenarán y dominarán con El. En este banquete y dominio escatológicos se hará partícipes a los discípulos de Cristo de lo mismo que fueron hechos partícipes por la resurrección y ascensión (*Apoc.* 3, 20. 21; 20, 4. 6).

3. Quien más detalladamente describe la existencia cristiana como encuentro y unión con Cristo y como intercambio de vida entre Cristo y los cristianos es *San Pablo.* Primero ofreceremos y explicaremos las fórmulas más importantes y después haremos una breve recapitulación.

AA. Las fórmulas con que San Pablo describe la existencia cristiana y la vida cristiana, como encuentro y comunidad con Cristo, pueden dividirse en cuatro grupos:

a) La entrada en el reino de Dios ocurre, según San Pablo, por el *bautismo en el nombre de Jesús* (*I Cor.* 1, 13; 3, 23; 6, 19; *II Cor.* 10, 7). La fórmula "en el nombre..." se usaba comúnmente—como se puede demostrar por la literatura helenística y, sobre todo, por los descubrimientos de papiros—entre hombres de negocio y juristas y significaba tanto como adjudicación de algo a aquel cuyo nombre se cita en el documento. Según esto el bautismo en el nombre de Jesús significa la transferencia del bautizado a Jesucristo. Cuando se invoca el nombre de Jesús sobre un hombre que ha sido bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Jesucristo es su Señor. Cfr. Vol. IV, § 237.

b) La fórmula que más usa San Pablo para caracterizar la existencia cristiana es la de: nosotros *en Cristo* y: Cristo *en nosotros.* El ser-en-Cristo y el ser-de-Cristo en los hombres no es para San Pablo una forma elevada de la vida cristiana, sino el estado normal de cualquier bautizado. Para la comprensión de esta fórmula hay que tener en cuenta que la preposición "en" tiene, además de la significación espacial, un sentido causal e instrumental (cfr. Bauer, *Wörterbuch zum NT;* L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik* (1925); además, Oepke, en *Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament,* II, 534/9).

aa) Primero estudiaremos la doctrina del Apóstol, de que Cristo habita en nosotros; habla de eso en ocho o nueve pasajes: *Rom.* 8, 9-11; *II Cor.* 4, 5-14; 13, 2-5; *Eph.* 3, 16-17; *Gal.* 2,

19-20; 4, 19-20; *Col.* 1, 27 (3, 9-10); *Phil.* 1, 21. El texto de la *Epístola a los Romanos,* dice: "Pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y si el espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros" (8, 9-11). En este texto dice San Pablo a los romanos que los cristianos han sido liberados del poder del pecado, salvados de la región de la muerte y sometidos al imperio del Espíritu de Dios. En ellos vive el Espíritu de Dios, que es el espíritu de Cristo. El hombre pertenece a Cristo, porque el espíritu de Cristo habita en él y a través de su espíritu Cristo mismo vive en él. El espíritu de Dios y de Cristo que habita en los hombres es la vida nueva del espíritu del hombre, de manera que el hombre puede vivir justificado y acepto a Dios y tener paz con Dios. Hará vivientes los cuerpos mortales del mismo modo que resucitó a Cristo de entre los muertos. Es cierto que el cuerpo de esos hombres también morirá, porque el poder del pecado exige su tributo, pero la muerte que muere no es la de los hombres que están bajo el poder del pecado, sino una muerte superficial y transitoria. En realidad el hombre que está bajo el dominio del espíritu de Dios participa de la vida inmortal. Es Jesucristo quien obra este estado en los hombres. Cristo, que también tuvo que morir, pero que a través de la muerte logró la verdadera vida. Lo que el Padre celestial obró en El lo obra El en todos aquellos en quienes habita el espíritu de Dios. El texto de la *Epístola a los Romanos* testifica, según esto, que la vida de Cristo se realiza y representa en los cristianos. En eso demuestra su fuerza inagotable; el espíritu de Cristo configura a los hombres a imagen de Jesucristo. Cristo es la razón existencial y la causa eficiente de los cristianos. El cristiano recibe la *dynamis* y el *pneuma,* la fuerza y el espíritu de Cristo resucitado.

De modo parecido escribe San Pablo a los corintios: "Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor; y cuanto a nosotros, nos predicamos siervos vuestros por amor de Jesús. Porque Dios, que dijo: Brille la luz del seno de las tinieblas, es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro

de Cristo. Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no nos abatimos; en perplejidades, no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos, llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra la muerte; en vosotros, la vida. Pero teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: creí, por eso hablé; también nosotros creemos, y por eso hablamos; sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros" (*II Cor.* 4, 5-14). En este texto San Pablo asegura a los corintios que a pesar de la caducidad de la existencia corporal actúa en él una invencible fuerza vital que procede de Jesucristo, con quien el Apóstol está en comunidad. Cfr. el *Comentario de Kuss* (Biblia Ratisbonense).

Algunos capítulos más tarde (*II Cor.* 13, 2-5) el Apóstol toma en cuenta los reproches que le hacen los corintios. En su segunda estancia en la ciudad se ha portado con demasiada dulzura con los miembros viciosos de la comunidad (12, 21); tal conducta ha sido interpretada como debilidad. Por eso anuncia una tercera visita, en la que no tendrá ya ninguna consideración con los pecadores. Los corintios le exigen justamente rigor; quieren tener una prueba de que es Cristo verdaderamente quien habla por boca de San Pablo. San Pablo está decidido a darles esta prueba. Los corintios deben caer en la cuenta de que es peligroso exigir una demostración de fuerza a Jesucristo, que es quien habla en San Pablo, instrumento suyo. Pues Cristo no es débil; entre ellos ha demostrado su fuerza en los dones del espíritu y en los milagros y también en los castigos (*I Cor.* 5, 5; 11, 30). Es cierto que en debilidad fué crucificado, pero ahora vive en la virtud y fuerza de Dios y está presente en la comunidad como poderoso. Del mismo modo, San Pablo, a consecuencia de su unidad con Cristo, es a la vez débil y fuerte. En su anterior suavidad se realizó su unidad con Cristo humillado y desposeído. Pero con Cristo el Resucitdo será también fuerte en medio de ellos. Cuando esté entre ellos se manifestará contra ellos la energía apostólica, la fuerza divina que habita en El. Por tanto, en lugar de querer experimentar y tentar a Cristo, que obra y habla por medio de él, deben examinarse a sí

mismos. Entonces "se darán cuenta de que Cristo está en ellos". También este texto da, pues, testimonio de la causalidad que Cristo desarrolla en los cristianos. Habla, por consiguiente, de una presencia dinámica y no sólo óntica de Cristo.

A los cristianos de Efeso les desea San Pablo lo siguiente: "...para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (*Eph.* 2, 16-19). Según este texto, la inhabitación de Cristo en los corazones de los creyentes se realiza mediante la fe. En la fe el hombre renuncia a su soberanía, se trasciende y se abre a Dios; así se reconoce como pecador que necesita salvación; al mismo tiempo afirma al Padre, que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, como a único salvador. Pone, por tanto, su esperanza en el Padre por amor a Jesucristo. Este autotrascenderse de los hombres en Dios es la respuesta humana a la predicación y testimonio de la Resurrección de Cristo de entre los muertos. Supone, por tanto, la predicación de la palabra de fe por parte de los testigos de Cristo. En la predicación el Padre se dirige por medio de Jesucristo al hombre que oye el mensaje. En la predicación se abre el misterio de la salvación al oyente de manera que pueda penetrar en su realidad. Al meterse dentro del misterio por la fe deja que el misterio gane poder sobre él; la imagen de la inhabitación de Jesucristo en los hombres significa su dominio y reinado sobre ellos; en el creyente no impera él mismo, sino Jesucristo; el creyente ya no es su propio señor, porque Cristo se ha hecho Señor suyo. Cuando se cree en Cristo no se vive ya más la propia vida de la carne, sino la vida espiritual de Cristo, ya que por la fe se está en el campo de acción de Cristo, bajo el imperio de su Pneuma y de su Dynamis. San Pablo no predica, pues, una presencia ontológica obrada por la fe, sino una *presencia efectiva,* una presencia causal y dinámica de Cristo en los bautizados que no es menos real que el pensamiento presente en el espíritu humano y determinante de ese espíritu, ni menos real que el amor operante en el hombre; incluso supera en *poder* real a toda mera presencia ontológica.

Con más claridad se expresa San Pablo todavía en su Epístola a los Gálatas. Previene a los destinatarios contra la confianza en

las obras de la ley: "Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo" (*Gal.* 2, 19-21). San Pablo ha sido sustraído al poder de la Ley de forma que la Ley ya no tiene ningún dominio sobre él. La liberación del poder de la Ley implica el fin de los anteriores modos de existencia y formas de vida, que reciben un golpe de muerte. La vieja vida de Adán, que estaba bajo el poder de la Ley y el pecado (*Rom.* 7, 14-15), se ha terminado; esa muerte es una participación en la muerte de Cristo, que al morir venció el poder de la Ley y del pecado. Por haber sufrido Cristo la muerte de cruz, San Pablo, que participa de la muerte del Señor, puede decir de sí que está crucificado con Cristo. El perfecto "synestauromai" (estar crucificado con) (*Rom.* 6, 6) indica que San Pablo no sólo llama ser-cruficado-con-Cristo a la entrada en la comunidad con Cristo, sino que entiende a toda la existencia cristiana como una unión permanente y duradera con Cristo crucificado. En la vida de Adán, que era vida de la carne en el cuerpo de muerte (*Rom.* 7, 24), se introduce una vida nueva que procede de Cristo. San Pablo ha logrado un nuevo principio vital y un nuevo centro de existencia: Jesucristo; El es su vida (*Phil.* 1, 21). San Pablo se preocupa y se cuida de que los gálatas estén cada vez más sometidos a Cristo; sufre por ellos, lo mismo que sufre la madre hasta que da a luz al hijo. "Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros. Querría hallarme a esta hora entre vosotros y hablaros en varios modos, porque no sé cómo voy a hacer con vosotros" (*Gal.* 4, 19-20). Ya una vez ha sufrido el Apóstol dolores de parto por los gálatas: cuando les ganó para Cristo; y ahora le ocurre otra vez, porque el nacimiento sólo termina de veras cuando Cristo impera sobre los cristianos de manera que estén ya del todo configurados a imagen suya.

El Apóstol asegura otra vez a los colosenses: "A quienes (los santos) quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio. Este, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria, a quien anunciamos, amonestando a todos los hombres e instruyéndolos en toda sabiduría, a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo, por lo cual me fatigo luchando con la energía de su fuerza, que obra poderosamente en

mí" (*Col.* 1, 27-29). También aquí se habla de una presencia de la fuerza y virtud de Cristo que obra en la predicación del Apóstol Pablo. Mediante la predicación de San Pablo los colosenses son alcanzados por la eficacia y acción de Cristo.

bb) Según estos textos de San Pablo, Cristo está unido a los bautizados como nueva causa eficiente y nuevo principio de existencia. Los hombres dominados por Cristo son transformados y penetrados por las fuerzas vitales del Resucitado; Cristo les incorpora a su vida celestial e inmortal. El ser de Cristo en el hombre conduce, por tanto, al ser del hombre en Cristo. La fórmula "Cristo en nosotros" significa, por tanto, lo mismo que *nuestro ser en Cristo.* En nuestra participación en la vida de Cristo se cumple el sentido del ser de Cristo en nosotros. En definitiva, Cristo no entra en comunidad con nosotros para participar en nuestra vida perecedera, sino para regalarnos la participación en su vida inmortal. Es natural, por tanto, que San Pablo acentúe nuestra in-existencia *(Inexistenz)* en Cristo. A simple vista se ve esa preferencia, ya que la fórmula *en Cristo* puede leerse en él unas 165 veces. Sólo podemos escoger los textos más importantes. El capital es *Rom.* 6, 1-11, cuyo texto citamos: "¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que la gracia abunde? Lejos de eso. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El, pues sabemos que Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre. Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús" (*Rom.* 6, 1-11).

En este texto se expresa claramente el *"leitmotiv" de la teología paulina,* que puede formularse así: lo que ocurrió en Cristo ocurre en los cristianos. La vida cristiana es participación en el destino de Cristo. La doctrina de la gracia es, por tanto, un desarrollo de la

Cristología; el destino de Jesucristo se realiza y representa en el destino de los cristianos; el cristiano es, por tanto, una representación de Cristo. Como Cristo murió, así muere el cristiano en el bautismo; San Pablo ve ese hecho simbolizado en el bautismo: la inmersión en el agua es interpretada por él como símbolo de la muerte. Del mismo modo que Cristo fué resucitado de entre los muertos y pasó a una vida nueva, el cristiano muerto con Cristo entra en una nueva vida. El neófito muere y vive como Cristo, porque muere y resucita con Cristo; muere y vive su propia muerte y su propia vida participando en la muerte y resurrección de Cristo. La participación en la muerte y resurrección de Jesucristo significa que el cristiano entra en el ámbito de poder e influencia de la muerte y resurrección del Señor; que es dominado y sellado por Jesucristo y, en consecuencia, por su muerte y resurrección.

Sería vaciar de contenido el testimonio de San Pablo ver en la muerte un mero cambio de sentido y en la resurrección una pura transformación ética. Las palabras del Apóstol dicen algo más que las del arrepentido: "desde hoy quiero ser otro"; la muerte y resurrección del bautizado tiene el mismo poder real que la muerte y resurrección de Cristo; en el bautismo ocurre una verdadera muerte y una auténtica resurrección, ya que la muerte de Cristo ocurrió en el ámbito de la historia; por eso la participación del hombre en ella ocurre en el ámbito del sacramento.

El modo de morir el hombre en el bautismo está definido, por ser participación en la muerte de Cristo. Cristo al morir se despojó de la forma de vida perecedera de la naturaleza humana, que había asumido de la descendencia de Adán, para asumir al resucitar la forma de vida inmortal. Del mismo modo, en el bautismo se da golpe de muerte a la forma perecedera y caduca de existencia, cuya mortalidad *(Todverfallenheit)* todos experimentamos y cuya caducidad se funda en definitiva en el pecado de Adán; no es matada del todo: eso sólo ocurre en la muerte corporal; pero su principio o fundamento es superado. El cristiano tiene, a consecuencia de su participación en la muerte de Cristo, una existencia lábil y no hay por qué admirarse de que lo sienta y experimente continuamente en las situaciones apuradas de su vida terrena; en tales situaciones no hace más que aparecer en cierto modo el fenómeno de lo que ocurrió en la raíz más profunda del hombre al ser bautizado.

La *existencia de Adán* es sustituída por la *existencia de Cristo*, es decir, por la forma de existencia que Cristo asumió en la resu-

rrección. Aunque las formas de este mundo no son totalmente superadas por el bautismo, en ellas se esconde la vida de la gloria, hasta que a la hora de la muerte, despojadas todas las formas de vida de la etapa de peregrinación, se destaque en todo su esplendor y poder.

Esta interpretación del texto de San Pablo sería especialmente obvia si la traducción ofrecida por Schnackenburg (*Das Heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950) 39-40) fuera correcta. Según esa traducción "auto" debe ser complemento de la palabra griega "symphythoi", con lo que el texto tiene el siguiente sentido: el neófito crece junto con Él, es decir, junto con Cristo. "Homoiomati", según la traducción de Schnackenburg, es dativo instrumental. El sentido es que la muerte de Cristo se copia o refleja en el neófito. Pero tal explicación tiene excesivas dificultades gramaticales y algunas son insuperables. Según ella, el bautismo sería una imagen exacta de la muerte de Cristo y la encerraría en sí como realidad reflejada y copiada (Bildwirklichkeit). Cfr., por ejemplo: J. Schneider, en *Kittels Wörterbuch zum NT* IV 191-198. Según otra opinión, la palabra "symphytoi" se refiere inmediatamente al genitivo "thanatou", mientras que "homoiomati" es un dativo causal. El sentido sería, por tanto, que el hombre crece junto con la muerte por la semejanza a la muerte de Cristo (Schwarzmann, *Tauftheologie bei Paulus* (1950); Ed. Stommel, *Das "Abbild seines Todes" (Rom. 6, 5) un der Taufritus,* en: "Röm. Quartalschrift" (50 (1955) 1-21); Ibídem, *Begraben mit Christus (Rom. 6, 4) und der Taufritus, ibidem* 49 (1954) 1-20. Esta cuestión es estudiada más detenidamente en el tratado del bautismo.

Otro texto en que San Pablo habla de la existencia cristiana como comunidad con Cristo es *Col.* 2, 11-13; dice así: "en quien (Cristo) fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con El fuisteis sepultados en el bautismo y en El asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vivificó con El, perdonándoos todos vuestros delitos" (*Col.* 2, 11-13). También este texto afirma que el hombre crece junto con Cristo por la fe y que por la fe logra parte en la muerte y resurrección del Señor. En el capítulo tercero subraya el Apóstol que la nueva vida recibida por los cristianos en el bautismo se mantiene escondida mientras dura la vida de peregrinación: "Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, en-

tonces también os manifestaréis gloriosos con El" (*Col.* 3, 1-4). En este texto Cristo mismo es llamado vida de los cristianos. Cuando Cristo venga el último día los cristianos aparecerán como portadores de la vida operante y eficaz en Cristo.

En la Epístola a los Efesios señala el Apóstol un nuevo matiz de la unión con Cristo: "pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió vida por Cristo—de gracia—, habéis sido salvados; y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por la bondad hacia nosotros en Cristo Jesús" (*Eph.* 2, 4-7). En este pasaje se atribuye también a los cristianos la *entronización celestial de Jesucristo,* de que habla *Eph.* 1, 20. Ensalzó a Jesús hasta Dios sobre todos los poderes celestes (2, 2) e infernales (6, 12) y Dios le preparó un sitio de honor a su derecha y puso a sus pies a todas las jerarquías diabólicas (1, 21). Con estas imágenes, tal vez de origen gnóstico (cfr. Dom Jacques Dupont, OSB, *Gnosis. La connaisance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Paris-Louvain, 1949), atestigua San Pablo la participación de Jesucristo en la vida eterna del Padre. En el bautismo el Padre regala a los cristianos la participación en el triunfo del Resucitado y en su entronización celestial. Con esto el testimonio que la Epístola a los Efesios da sobre la unión de los bautizados con Cristo supera a todos los demás textos de la Escritura. La participación en el destino de Cristo tiene, en cierto modo, según la Epístola a los Efesios, tres grados: el primero es la muerte; el segundo, la resurrección, y el tercero, el triunfo en los cielos. A consecuencia de la estrecha comunidad del cristiano con Cristo, San Pablo ve al cristiano incorporado al destino de Cristo desde el Gólgota hasta el triunfo en los cielos; así se realiza la bendición de todas las bendiciones, de la que participaremos en el cielo en Jesucristo, según San Pablo. Debemos tener de nuevo en cuenta que en el bautismo todos esos sucesos no hacen más que empezar y que se completan y terminan sólo con la muerte de los cristianos (Schnackenburg, 69-70).

En la segunda *Epístola a los Corintios* (5, 16-17) asegura San Pablo que él ya no conoce a nadie según la carne o según la impresión exterior, porque está lleno del amor de Cristo, e incluso al mismo Cristo le conoce y juzga de distinta manera que antes; aunque antes consideró a Cristo como a un hombre perseguido y crucificado con derecho, ahora ve en El una naturaleza sublime

y glorificada, le ve como Señor; porque Cristo es distinto y mucho más de lo que parece a simple vista y también el que está incorporado a Cristo es distinto y mucho más de lo que pueda parecer a nuestros sentidos; cuando uno está en Jesucristo es una criatura nueva; el pensar y querer de ese hombre e incluso su naturaleza se han hecho nuevos en Jesucristo y también su cuerpo; en el cristiano ha muerto con Cristo el hombre viejo con su pecaminosa soberanía. Los corintios están santificados porque están en y con Jesucristo (*I Cor.* 1, 1-2).

En la Epístola a los Filipenses asegura San Pablo que frente al ser en Cristo todo lo demás no vale nada (3, 7-9). También los destinatarios de la Epístola son y están en Cristo; al principio y al fin de la Epístola les saluda como a santos que están y son en Cristo (1, 1; 4, 21).

El ser en Cristo es, según *I Cor.* 15, 22, *la garantía de la resurrección.* Para quien esté en Cristo Jesús ya no hay condenación *(Rom.* 8, 1). El ser en Cristo no hay que agradecerlo a los trabajos y esfuerzos humanos, sino a la misericordia de Dios. "Por El sois en Cristo Jesús, que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención" (*I Cor.* 1, 30).

cc) En los textos citados hasta ahora aparece frecuentemente la fórmula *con Cristo* junto con las otras dos de "Cristo en nosotros" y "nosotros en Cristo". La fórmula "con Cristo" tiene doble sentido: unas veces significa el camino por el que se realiza nuestra comunidad con Cristo, por tanto, el ser "en Cristo"; otras veces es la expresión de la plena unión con Cristo y tiene, por tanto, sentido escatológico. La significación primera se encuentra en *Rom.* 6, 8; *Col.* 2, 13. 20; 2, 11-12; *I Thes.* 5, 10; *II Cor.* 13, 4. A estos textos hay que añadir otros en que no se usa expresamente la fórmula "con Cristo", pero que usan con el verbo palabras como compasión, morir-con, vivir-con, que expresan una participación en el destino de Cristo; por ejemplo, *Rom.* 8, 17; 6, 4-8; 8, 29; *Eph.* 2, 6; *Gal.* 2, 19; *Col.* 2, 13; *Phil.* 3, 21; *II Tim.* 2, 11.

La fórmula "con Cristo", fórmula original de San Pablo, expresa la participación del creyente en el ritmo de vida de Jesucristo. Muchas veces esa significación de la fórmula salta y pasa a la significación escatológica, por ejemplo, *I Cor.* 5, 10. En sentido escatológico la fórmula "con Cristo" significa el estado humano de perfecta comunidad con Cristo después de la muerte. Quizá

San Pablo recibiera influencias de la apocalíptica del judaísmo tardío o de los escritos persas antiguos en ese uso de la fórmula; si eso fuera cierto, no quiere decir más que, por inspiración del Espíritu Santo, usó el lenguaje extracristiano como material para describir la vida celestial. Toda comunidad con Cristo está ordenada y tiende al "ser con" Cristo e imperar con Cristo, que tiene su trono a la derecha del Padre.

c) Con las fórmulas "Cristo en nosotros" y "nosotros en Cristo" está emparentado el testimonio de San Pablo de que Cristo es la Cabeza de su cuerpo, la Iglesia. Sobre este tema hemos dicho ya lo más importante en el tratado de la Iglesia.

d) En la Epístola a los Gálatas encontraremos otra imagen de la unión de los hombres con Cristo; San Pablo dice que los cristianos al ser bautizados se han vestido de Cristo: "Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa" (*Gal.* 3, 26-29). Según este texto, en el bautismo Cristo es vestido como una túnica. Este hecho tiene como consecuencia que las diferencias que resten entre los hombres pierdan su importancia.

¿Cuál es el sentido de la metáfora paulina? En la antigüedad encontramos frecuentemente la imagen del vestido; también San Pablo la usa a menudo (por ejemplo, *Eph.* 4, 22-24; 6, 11. 14; *Col.* 2, 12; 3, 9-10; *Rom.* 13, 13; *I Thes.* 5, 8; *I Cor.* 15, 53). Cfr. el comentario de Steinmann al texto de la Epístola a los Gálatas. La imagen no significa que el neófito se haga externamente semejante a Cristo del mismo modo que se parecen externamente entre sí los que visten uniforme; tampoco tiene el mismo sentido que en las religiones de misterios, en las cuales el iniciado, al ponerse la túnica de la divinidad, se convierte en una aparición o fenómeno del dios respectivo; por ejemplo, los sacerdotes de Isis se vestían como la diosa y representaban por eso a la diosa; en el culto de Mitra se creía que cada uno era lo que su máscara representaba (se usaban, por ejemplo, máscaras-símbolos de animales); los sacerdotes de Babilonia aparecían revestidos de una túnica en forma de pez: eso significaba la estrecha unión con la divinidad Ea-Oannes, divinidad acuática y pisciforme. No hay por qué suponer una derivación de las religiones orientales o de los

cultos de misterios para entender el uso que hace San Pablo de la metáfora, pues la metáfora de revestir una cualidad espiritual era muy usada entre los orientales (cfr. F. J. Döger, *Ichthys* I, 117). San Pablo parte de la fuerza simbólica del rito bautismal; imagina al agua bautismal como un vestido que el hombre se viste al descender al agua y sumergirse en ella. El vestido es para él una imagen de Cristo glorificado; todos se sumergen en el agua y también en Cristo como en un vestido ondulante y ajustado; este común vestido cubre las diferencias raciales, sociales y sexuales; uniforma y unifica a todos en Cristo; la comunidad con Cristo glorificado supera en fuerza unificadora a todas las demás formas de comunidad.

Las ideas inmediatamente aparentes en la imagen de San Pablo pueden ampliarse de la manera siguiente: la metáfora de vestirse de Cristo alude primariamente—como las citadas anteriormente—a la unión entre Cristo y los cristianos. El que está unido a Cristo es dominado por Cristo; Cristo se imprime y representa en él; por eso está revestido del carácter de Cristo como de un vestido, no externamente, sino desde la intimidad más profunda, ya que Cristo le incorpora desde dentro y le conforma al Espíritu Santo. Cristo es la causa ejemplar de los que están unidos a El, que son imágenes o copias de El y en cierto sentido revelación suya. Quien tenga ojos puede ver en el bautizado los rasgos de Cristo muerto y resucitado. El cristiano está sumergido en el esplendor de la vida de Cristo, porque Cristo le penetra y traspasa desde dentro. Cfr. Schnackenburg, *o. c.* 20-22; Oepke en *Kittels Wörterbuch zum NT* II 319-21. Más adelante volveremos sobre el tema.

BB. Si *recapitulamos* los textos aducidos e interpretados hasta ahora podemos desarrollar la doctrina de San Pablo sobre la unión de Cristo con los cristianos según los siguientes grados:

a) El cristiano pertenece por el bautismo a Cristo. Cristo es su Señor; el cristiano no tiene más señores; está sustraído al ámbito de poder del pecado, de la muerte y del diablo. Cristo es la Cabeza de la comunidad a que el cristiano pertenece.

b) Entre Cristo y los cristianos hay una unión íntima; la comunidad con Cristo es unidad en el espíritu, ya que es uno y el mismo espíritu el que vive en Cristo y en los cristianos. Cristo y los cristianos son dos en un solo espíritu. La comunidad entre

ellos es mucho más que una comunidad *moral,* ya que no es sólo una comunidad de intenciones entre Cristo y los cristianos; también lo es por estar fundada en la fe, esperanza y caridad y tender al conocimiento, amor y bienaventuranza en Dios, pero tales intenciones significan una participación en la vida de Cristo, ya que sólo son posibles cuando fluyen las fuerzas espirituales del pneuma de Jesucristo—como desde la Cabeza—hasta los hombres y cuando el hombre incorporado a Jesucristo en el Espíritu Santo se deja poseer del ritmo vital del Señor crucificado y resucitado (IV Concilio Lateranense, D. 431; Concilio de Trento, D. 800; D. 809; D. 875; los textos antes citados de la Encíclica *Mystici Corporis;* Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola a los Efesios;* M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der kirche als Gotteswkerk,* 1903; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus,* 1928).

El cristiano participa, pues, de la existencia y vida de Cristo, forma justamente una persona con El; algunos intérpretes de San Pablo aseguran incluso que hay identidad entre Cristo y los cristianos. Sin embargo, la afirmación de la identidad entre Cristo y los cristianos contradice la doctrina del Apóstol de que el yo de Cristo y el yo de los cristianos no se funden en una sola unidad. En el misterio de la comunidad entre Cristo y los cristianos permanecen distintos el yo de Cristo y el yo del hombre que vive en gracia. El encuentro de Cristo con los cristianos no es un proceso natural en el que el hombre pierda su propia mismidad para resucitar y morir en una totalidad más alta; es un proceso personal que ocurre entre el yo humano y el tú de Cristo. Cristo es la nueva razón de existir y el nuevo principio vital del cristiano. El bautizado recibe en el encuentro con Cristo un nuevo origen.

c) Cuando se intenta explicar con *categorías filosóficas* la unión entre Cristo y los cristianos se tropieza, como decía la Encíclica *Mystici Corporis,* con un profundo misterio. Las dificultades se basan en definitiva en el hecho de que las categorías aristotélicas corresponden al ser natural, pero no al personal y, sobre todo, en el hecho de que Cristo es un misterio que sólo podemos interpretar con metáforas y conceptos analógicos. A pesar de estas dificultades se puede lograr un conocimiento más claro de la comunidad de Cristo con los cristianos con ayuda de la filosofía. En primer lugar es seguro que no se la pueden aplicar categorías espaciales. Sería completamente erróneo afirmar que Cristo crucifi-

cado, resucitado y glorificado construye su morada en el hombre bautizado y está presente en él corporal o esencialmente, de modo parecido a como Satanás mora y obra en el hombre, o afirmar que San Pablo imaginaba a Cristo como una atmósfera celeste en la que el hombre vive como en el aire; tales interpretaciones de los textos de San Pablo ignoran el carácter metafórico de las imágenes espaciales del Apóstol y desconocen la personalidad de Cristo tanto como la de los cristianos.

San Pablo describe la unión de los cristianos con Cristo de tal manera que no puede hablarse de una *presencia somática* o *esencial* de Cristo, sino de una presencia activa y dinámica. La teología llama a esta presencia activa *presencia especial* o *presencia de la gracia* para distinguirla de la presencia universal de Dios, según la cual a Cristo le corresponde la omnipresencia por ser el Logos divino. También se distingue de la presencia *sacramental* o *eucarística,* ya que ésta es una presencia corporal y sustancial, es decir, presencia de carne y sangre de Jesucristo bajo las especies de pan y vino. Estas dos formas distintas de presencia—activa y sustancial—no están separadas entre sí, sino en mutua ayuda y relación, ya que la presencia sustancial está ordenada también a la presencia dinámica, es decir, a la participación en el sacrificio de Cristo. Por muy importante e imprescindible que sea la distinción de presencia dinámica y presencia sustancial—ya que sin ella no se podría entender en sus características y valores propios la presencia sacramental—, sería hacer una injusticia a la presencia dinámica de Cristo, propia de la gracia, creer que comparada con la sacramental es una presencia impropia y menos poderosa. En la época de los Santos Padres y en la teología medieval la presencia de la fe era entendida como presencia de Cristo en sentido propio. Es en la piedad de fines de la Edad Media cuando tal presencia va olvidándose poco a poco y empieza a creerse que sólo la presencia sacramental es presencia en sentido propio. Frente a esa evolución, Lutero, olvidando excesivamente la presencia sacramental, destaca la presencia de la fe hasta la exageración herética. Su deseo de que no se olvidara la presencia de la fe, explicado falsamente por él, había sido defendido por Santo Tomás y fué de nuevo defendido por el Concilio de Trento en su tiempo conforme a la Escritura. Santo Tomás lo defiende cuando dice en el *Comentario a San Juan* (6, 6) que mediante la fe aceptamos a Cristo en nuestro corazón y cuando dice en la *Suma contra los gentiles* III, 40, que mediante el conocimiento de la fe lo creído no se presen-

cializa perfectamente—porque la fe se refiere a lo ausente y no a lo presente—, pero que, sin embargo, Dios se hace presente por la fe del amor y por eso pudo decir San Pablo: Cristo vive en nuestros corazones mediante la fe; y el Concilio de Trento defiende esa doctrina cuando dice que sólo la fe viva—y no toda fe, como decía Lutero—tiene fuerza y virtud para hacer a Cristo presente y que, por tanto, nos une a Cristo sólo la fe, a la que se añaden la esperanza y la caridad.

La presencia dinámica tiene, pues, carácter realista, pero es de otra especie que la presencia sustancial. La realidad sobrenatural está también dispuesta en distintos grados y estratos, como la natural. Cada estrato tiene su correspondiente grado de realidad. El carácter real de un estrato con sus características correspondientes no excluye ni el carácter real de otro estrato ni las características o propiedades que le correspondan.

G. Söhngen ha precisado la distinción y relación en que la presencia eucarística está ordenada a la presencia dinámica y en que aquélla parece como una formación especial de ésta, con las siguientes afirmaciones:

"I. *La presencia de la fe o de la gracia* es una presencia espiritual, pero plenamente real, del Espíritu Santo que habita y obra en nosotros y con la que habita y obra también en nosotros el espíritu de Cristo.

1. Es una presencia *espiritual (praesentia spiritualis).*

   a) Es una presencia *obrada por el espíritu* (Espíritu Santo).
   b) Es una presencia *operante en el espíritu,* es decir, la fuerza del Espíritu Santo operante en nuestro hombre interior.
   c) Es justamente *presencia del espíritu* (Geistgegenwart), es decir, presencia o inhabitación del Espíritu Santo mismo y, por tanto, del espíritu de Cristo.

2. Es *presencia* completamente *real (praesentia realis).*

   a) El Espíritu Santo mismo habita en nosotros según su esencia increada o en cuanto gracia increada *(gratia increata).*
   b) El Espíritu Santo que inhabita en nosotros configura nuestro espíritu y nuestra vida lo mismo que el espíritu y la vida de Cristo, en conocimiento y amor, y nos une así lo más íntimamente posible con Cristo.
   c) La unión del Espíritu Santo con los cristianos por medio de la inhabitación esencial y la configuración dinámica no es, sin embargo, ninguna especie de unión hipostática, sino que es una unidad accidental, más concretamente y en definitiva, una unidad intencional; claro que el ser intencional debe entenderse aquí en su pleno sentido sobrenatural y, por tanto, una especie de esencialidad activa y dinámica.

II. La *presencia sacramental* de Cristo es una presencia real, pero totalmente espiritual, de la vida glorificada del espíritu del Señor.

1. Es presencia real, o mejor dicho, sustancial *(praesentia substantialis).*

   a) Cristo está presente según su ser *corporal* y *divino-humano,* no sólo según su virtud y espíritu divinos.
   b) El cuerpo de Cristo está presente por la *transubstanciación* del pan y del vino y, sin duda, según su puro ser, es decir, sin sus dimensiones espaciales *(Christi corpus transsubstantiatione praesens secundum substantiam, id est sine dimensionibus loci et temporis).*
   c) A consecuencia de la presencia obrada por la transubstanciación del pan y del vino, la carne y sangre de Cristo están presentes bajo las *especies esenciales extrañas,* es decir, bajo los accidentes del pan y del vino.

2. Es una *presencia espiritual (praesentia spiritualis).*

   a) Porque es obrado por el Espíritu; es un milagro del Espíritu Santo.
   b) Es presencia de un cuerpo espiritual, es decir, de un cuerpo tan realmente corporal como milagrosamente espiritualizado.
   c) A la realidad espiritual del cuerpo glorificado de Cristo corresponde su presencia espiritual en el sacramento, la presencia de un cuerpo verdadero, pero según su puro ser espiritual.

III. Hay que distinguir la presencia sustancial de *Christus passus* de la presencia actual de la *Passio Christi.* Por muchas e íntimas relaciones que haya entre ellos, se trata de dos modos de presencia distintos entre sí como la sustancia y el acto.

1. *Christus passus* es la *res sacramenti,* es decir, la cosa contenida absolutamente en el sacramento.

   a) La presencia de la *res sacramenti* es una presencia *substantialis et absoluta.*
   b) Pues Cristo, glorificado por la Pasión, es presencializado según su modo de ser absoluto.
   c) Una vez que ha sido presencializado su presencia dura mientras duren las especies de pan y vino.

2. La *memoria passionis* de Cristo es la *celebratio sacramenti,* es decir, la acción sacrificial en la que es representado y se hace fecundo el sacrificio de la cruz de Cristo.

   a) La presencia de la pasión de Cristo en la *actio sacrifica* significa una *praesentia actualis et relativa.*
   b) Ya que la pasión del Señor es presencializada a modo de acontecimiento, a saber, en una acción sacrificial, que ocurre ahora y aquí y que es imitación en un rito incruento del sacrificio cruento realizado en la cruz una vez para siempre.
   c) Aunque sea un suceso sacramental y por muy auténtico que

sea su carácter de sacrificio es, sin embargo, un sacrificio relativo, es decir. totalmente referido al sacrificio de la cruz, cuya memoria es, y referido a la Iglesia, pues por ella y para ella es ofrecido. La pasión y sacrificio de Cristo se convierte en memoria y sacrificio de la Iglesia en cuanto acción y sus frutos se aplican a la Iglesia. La relación memorativa del sacrificio de la Misa al sacrificio de la cruz implica la relación aplicativa del sacrificio de la cruz a la Iglesia, relación que no significa la relatividad del sacrificio de la cruz, porque la realidad añadida de la relación aplicativa está toda ella al lado de la Iglesia.

3. La unidad viva de presencia sustancial y actual en la Eucaristía puede recapitularse en las siguientes proposiciones: la *praesentia actualis et relativa passionis Christi* es soportada por la *substantialis et absoluta praesentia Christi passi*; y en la presencia actual de la pasión de Cristo se cumple la presencia sustancial de Cristo glorificado mediante su pasión. Sin la presencia sustancial absoluta del cuerpo y sangre de Cristo faltaría realidad y sustancia sacrificial a la acción sacrificial sacramental; y sin la presencia actual y relativa del sacrificio de la cruz no habría verdadera y auténtica acción sacrificial".

La interpretación espacial de los textos paulinos sobre la "inexistencia" de Cristo ha sido condenada en las Encíclicas *Mystici Corporis* y *Mediator Dei*. La última encarga a los obispos que se preocupen de que no se extienda la falsa interpretación de quienes falsamente afirman y enseñan que la naturaleza humana glorificada de Cristo está continua y realmente presente en los justos (cfr. C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius XII. Mystici Corporis* (Colonia, 1949); St. Schmitt, OSB, *Päpstliche Entscheidung. einer theologischen Streitfrage. Keine Dauergegenwart der Menschheit Christi in Christen,* en "Benediktinische Monatsechrift", 1948, 341-58; 370-98; A. Kolping. *Die Lehrbedeutung der Enzykliken Mystici Corporis Christi und Mediator Dei* (1949) 386-88. Véase también la puesta en el *Indice* de la obra manuscrita de K. Pelz, *Der Christ als Christus*. La gran intimidad con que es unido el cristiano a Cristo mediante el bautismo no exige la proximidad corporal de Cristo glorificado (pneumático), porque en definitiva es el Espíritu Santo quien une a Cristo y a los cristianos en una unidad de incomprensible fuerza e intimidad. De esto hablaremos en los próximos parágrafos.

La in-existencia corporal de Cristo en cada bautizado o la proximidad espacial a ellos exigiría una *multilocación* del Señor glorificado; tal doctrina de la multilocación de la naturaleza humana

glorificada de Jesucristo no es herejía, como la doctrina de la ubicuidad, pero roza la herejía *(haeresim sapiens)*, ya que el II Concilio de Nicea tiene un texto según el cual Cristo glorificado existe en una circunscripción espacial, aunque no puede fijarse el lugar de su existencia y mucho menos identificarlo con cualquier lugar del universo (cfr. § 159). El Concilio impugnaba la doctrina iconoclasta de que la humanidad de Cristo, por razón de su unión hipostática, participaba de la infinidad de Dios y, por tanto, era también omnipresente. Sin embargo, el texto antes citado no fué suscrito por los Padres del Concilio y, por tanto, la doctrina de la ubicuidad no puede ser llamada herejía formal (Mansi, *S. Conciliorum nova et amplissima Collectio*, 1767, tomo XIII, col. 116; 339, 415; D. 307).

Podemos llamar *físico-dinámica* a la unidad entre Cristo y los cristianos; pero no debe olvidarse que Cristo y los cristianos no se funden en una sola naturaleza; se destaca este punto de vista cuando se llama *físico-accidental* a esa unidad; pero incluso así no se destaca suficientemente que se trata de un encuentro personal; y si se la llama comunidad personal-dinámica, no se acentúa suficientemente su fuerza e intimidad; podría dar la impresión de que se trata de una unidad *moral;* es cierto que lo es, porque es una comunidad de intenciones y tiene, por tanto, un carácter muy real, pero es más que esto, porque es participación en la vida de Jesucristo. Algunos teólogos la llaman por eso unidad *orgánica*, pero esta denominación corre el peligro de ser interpretada como un proceso natural y de no expresar la consistencia y sustanciabilidad del yo humano, podría sugerir la idea de que Cristo y los cristianos están llenos de una misma corriente de vida celestial, mientras que en realidad cada uno sigue teniendo su propia vida, aunque la del cristiano sea participación en la vida de Cristo. Todas estas denominaciones tienen, pues, su pro y su contra; unas acentúan la unión e intimidad, pero ponen en peligro el carácter personal; otras destacan el carácter personal, pero arriesgan la intimidad. Quizá fuera mejor elegir una palabra acomodada que exprese su singularidad: podría llamársela unidad *místico-sacramental*. La palabra "místico" no se usa en sentido de una vivencia especial de Cristo, sino para significar el carácter misterioso de esa unidad; la unión entre Cristo y los cristianos es un misterio. Este hecho está destacado al llamar místico-sacramental a esa unión. El cristiano es él mismo en cuanto que existe en Cristo y es independiente y soberano en la misma forma que la independencia de Cristo;

en esto consiste el profundo misterio del cristiano: Cristo es su vida y sigue siendo persona, o como dice San Agustín: el cristiano es Cristo sin dejar por eso de ser él mismo. Cfr. *Enarrationes in ps.* 17, 51 y 90, II, 1; *PL* 36, 154; 37, 1159. En esta interpretación de la existencia cristiana se evita el peligro de cualquier *pancristismo.* Santo Tomás de Aquino tuvo en cuenta este hecho al decir que tanto Cristo como los cristianos son personas.

d) La doctrina de San Pablo va más allá de la comunidad de los cristianos con Cristo, pues interpreta la existencia cristiana no sólo como encuentro personal entre el yo humano y el tú de Cristo, sino que además la entiende como participación en el destino de Cristo, es decir, como participación en la muerte, resurrección y glorificación de Cristo. Santo Tomás de Aquino dice: "Todos son incorporados a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo... Es, por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto" *(Suma Teológica* III, q. 69, art. 2, responsio). Véase también la cuestión 62, artículo 6. Al resolver la primera objeción en la q. 69, art. 5, dice: "Los adultos que creen en Cristo antes del bautismo están incorporados a El en espíritu. Pero luego, al ser bautizados, se incorporan en cierto modo a su cuerpo, es decir, por el sacramento visible, sin cuyo deseo no hubiesen podido incorporarse tan siquiera en espíritu." De modo parecido se expresa al resolver la primera objeción en la q. 69, art. 7: "El bautismo en tanto abre la puerta del reino celestial al bautizado en cuanto le incorpora a la pasión de Cristo, aplicándole sus méritos." En el *Comentario a las Sentencias* (IV Sent. dist. 4, q. 2, art. 2, sol. 6) dice Santo Tomás que también la resurrección y la ascensión realizan y ejercitan su fuerza en el bautismo.

Surge aquí la cuestión de cómo un cristiano que vive aquí y ahora, puede participar en un suceso que ocurrió allí y entonces, y está como aprisionado en aquel "allí" y "entonces". No podemos suponer que la muerte y resurrección de Cristo se *repitan* continuamente en el bautismo de cada cristiano. Eso contradiría la historicidad y unicidad de la vida y muerte de Cristo; Cristo murió una vez y no volverá a morir; su muerte, a diferencia del mito, tiene carácter histórico y es, por tanto, irrepetible. Cristo, a consecuencia de su estado glorioso, es incapaz de morir y padecer otra vez. La repetición no es una categoría apropiada para explicar y

representar la revelación cristiana; sino que es característica y típica del mito. Más bien debemos decir que la muerte y resurrección de Cristo se realizan y representan de algún modo en los cristianos. Convertimos así el concepto de *representación* en un medio de ayuda para explicar las relaciones entre Cristo y los cristianos. Pero aquí surge de nuevo la cuestión de cómo pueden realizarse en los cristianos la muerte y resurrección ya pasadas.

En la teología actual se dan dos respuestas contrarias a la cuestión. Según una de ellas, la muerte y resurrección de Cristo son presencializadas en los sacramentos; tal presencialización *(Gegenwärtigsetzung)* de hechos históricos ocurre pneumática, no históricamente; ocurre en el modo correspondiente al misterio (sacramento). Esta explicación es la que da Odo Casel y su escuela (teología de los misterios). En el tratado de los sacramentos se estudia más detalladamente.

La otra respuesta a la cuestión, dada por J. Fr. Hahn y también por G. Bornkamp, dice que no son los sucesos pasados los que son presencializados respecto al hombre que vive aquí y ahora, sino que el hombre es sacado del presente y presencializado respecto a los sucesos pasados, de manera que haya coetaneidad o simultaneidad entre él y la muerte y resurrección de Cristo. También estudiaremos esta teoría más ampliamente en el tratado de los sacramentos. En ambos casos se trata de un intento teológico de explicar el misterio de la existencia cristiana. Sin embargo, la explicación de Odo Casel está más cerca de los textos de la Escritura que la de J. Fr. Hahn. Sobre todo, puede apoyarse en ciertos textos de los Santos Padres.

Pero puede intentarse una tercera explicación. El cristiano está primariamente unido a la figura de Cristo, no a su destino histórico; ahora bien, Cristo glorificado y sentado a la diestra del Padre está sellado y como marcado por su destino histórico, es decir, por su muerte y resurrección; lleva aún las señales de las heridas. Los sucesos de su vida no son para El puro pasado, sino presente siempre vivo. Por tanto, cuando el cristiano se une con Cristo entra en comunidad con Cristo, que está configurado por su muerte y resurrección. A través de la comunidad con Cristo entra, pues, en el destino histórico por el que Cristo está configurado; es absorbido por la fuerza de la muerte y resurrección de Cristo y recibe por una parte un golpe de muerte y por otra el germen de una vida nueva; el golpe de muerte parte de la muerte de Cristo y es aplicado a la existencia pecadora y caduca del hom-

bre; el germen de vida nueva parte de la resurrección y crea una existencia celestial e imperecedera.

Esta explicación podría hacer justicia a la doctrina de San Pablo. Es cierto que la cuestión de cómo participa el hombre en el destino histórico de Cristo queda mucho más oscura que en la explicación de Odo Casel, pero, por otra parte, evita las dificultades de conciliar la presencialización de la muerte y resurrección de Cristo con su irrepetibilidad. Cfr. Durwell, *La résurrection de Jesús* (Paris, 1950) 246-51; R. Schnackenburg, *o. c.*, 132-33.

e) La unión con Cristo y con su destino histórico *es obrada,* según la Escritura, *por la fe y el bautismo;* es profundizada y asegurada por la Eucaristía. La Escritura no precisa los límites entre la participación lograda por la fe y la lograda por los sacramentos; al contrario, a veces habla como que la comunidad con Cristo fuera causada sólo por la fe, y otras veces como que fuera obrada sólo por los sacramentos *(Eph.* 3, 17; *Rom.* 6, 3; *Io.* 6, 56). Podemos tratar de entender este hecho diciendo que por la fe nos incorporamos a Cristo presente y operante en los sacramentos y que la fe, por su parte, se encarna en el sacramento. Por lo que respecta a los sacramentos, que fundan la comunidad con Cristo, la Escritura describe el bautismo y la eucaristía como procesos que se pertenecen recíprocamente. Por el bautismo el hombre es capacitado para la eucaristía, y la eucaristía, por su parte, perfecciona y completa el bautismo. La eucaristía se distingue del sacramento del bautismo sobre todo porque en ella están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las formas y símbolos de comida y bebida, y, por tanto, cuerpo y sangre de Cristo son recibidos por quien recibe el sacramento. Las especies de pan y vino esconden, sin embargo, no sólo el cuerpo y sangre de Cristo, sino también su sacrificio de muerte; por eso quien recibe el cuerpo y sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino participa con especial intensidad en la muerte de Cristo. El alimento eucarístico está, pues, en definitiva, al servicio de la participación en la muerte y resurrección de Cristo, participación que es fundada por el bautismo.

B. Doctrina de los Padres.

En la *Patrística* la doctrina de la Escritura sobre la unidad entre Cristo y los cristianos es definida y desarrollada como cosa evidente y segura. Muchas veces se trata de la comunidad con

Cristo en relación con la Eucaristía; pero esto no significa que la unión con Cristo sea atribuída exclusivamente a la Eucaristía; fe, bautismo, confirmación y eucaristía son considerados como una gran unidad; la comunidad del hombre con Cristo está fundada en la totalidad de ese proceso. Tiene especial importancia el hecho de que en los textos en que se atribuye la comunidad con Cristo a la Eucaristía se habla de un permanecer duradero en Cristo, y no de una unión transitoria con El. Fr. Dölger dice en su obra *Ichthys:* "Cuando en la antigüedad alguien habla de renacimiento alude y significa con ello toda la iniciación cristiana que se realiza en el bautismo, confirmación y eucaristía" (II, 525). Más detalladamente puede verse esta cuestión en el tratado de la Eucaristía.

La doctrina de los Padres puede hacerse evidente con algunos ejemplos. Entre los Padres Apostólicos, San Ignacio de Antioquía habla frecuentemente de que los bautizados están en Cristo y Cristo en ellos con la misma formulación y entonación que San Pablo (por ejemplo, *Eph.* 8, 2; 11, 1; 3, 1; *Filad.* 8, 1; 11, 1; *Policarp, Phil.* 14, 1). La Iglesia crece con Cristo como El con el Padre y, por tanto, todo en unidad armónica (*Eph.* 5). Tixéront dice de la concepción de San Ignacio: "Cristo es nuestra vida porque vive en nosotros" *(Historia de los dogmas,* I). De San Irineo, cuyas ideas son especialmente significativas, ya que llegó a Francia desde Asia Menor, pasando por Roma, y representa la conciencia y comprensión de toda la Iglesia en los últimos años del siglo II y principios del III, dice J. Gächter que, según su doctrina, "estamos con el Verbo encarnado de Dios en unión parecida a la que tiene el Verbo de Dios con la naturaleza humana asumida por El". "Sin perjuicio de la autonomía natural del creyente en cuanto persona, la persona del Hijo de Dios se convierte de modo sobrenatural en última portadora y propietaria del creyente; por tanto, tenemos aquí de nuevo una "unión hipostática" *(unio hypostatica accidentalis)* accidental que une a los creyentes con el Verbo exclusivamente. La *unio hypostatica* de Cristo se amplía real, aunque analógicamente, al extenderse a los creyentes" (Gächter, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus,* en *Zeitschrift für kath. Theologie* 58 (1934), 503-32). Consúltense los textos citados en el § 169, completados con los siguientes:

En la *Epístola de Bernabé* (11, 15) se dice: "Un templo santo... es para el Señor la morada de nuestro corazón." San Hilario dice en su obra sobre la Trinidad (9, 3, 8): "Realmente estamos llenos de El, lo mismo que El está lleno de la divinidad. Y en realidad él (San Pablo) no dijo

sólo: Estáis llenos, sino: Estáis llenos de El, porque ahora permanecemos en el cuerpo de Cristo todos nosotros, renacidos o que debemos renacer para la vida eterna por medio de la esperanza, para la que nos justifica la fe." En la explicación del Salmo 91 (9) dice: "Estamos en su cuerpo y en su carne. Por tanto, estamos en Cristo a través de la unión con la carne que El asumió. Este es el misterio de Dios, oculto en Dios en los primeros tiempos y revelado ahora a sus creyentes: somos-en-Cristo-coherederos, co-incorporados y consocios de la promesa de Dios. A todos está abierta la entrada a Cristo a través de la unión con su carne... El transformará su nada en la gloria de su carne si ellos rompen el aguijón de las pasiones y se purifican de su mancha. Deben ser siempre conscientes de que después del sacramento del re-nacimiento ya no tienen más su carne, sino la carne de Cristo *(PL* 9, 499). San Atanasio, en su tercer sermón contra los arrianos (sección 22), hace hablar a Cristo: "Padre, Tú estás en Mí, porque Yo soy tu Palabra. Pero Yo también estoy corporalmente en ellos y por Ti se cumple en Mí la salvación de los hombres. Por eso te ruego que, por amor al cuerpo que tengo y por amor a su perfección, les unas también a ellos uniéndoles a este cuerpo mío, formando unidad con él y haciéndose así perfectos. Todos los llevados por Mí deben ser un cuerpo único, un espíritu único y convertirse en varón perfecto." San Cirilo de Alejandría escribe: "Nuestra doctrina no está en contradicción con el hecho de que estamos unidos espiritualmente a Cristo por la caridad perfecta, por una fe auténtica e inconmovible, por nuestra caridad virtuosa y por nuestro sincero convencimiento. También nosotros decimos que todo es auténtico. Pero si se dice que nosotros no estamos unidos a El en una unión carnal, queremos demostrar que se está en contradicción con la Escritura... ¿Se nos quiere decir entonces en qué consiste la fuerza y el fin de la mística eulogía (Eucaristía)? ¿Por qué se hospeda en nosotros? ¿No es acaso para introducir corporalmente a Cristo en nosotros o por la participación y comunidad con su santa carne?... Al recibir la eulogía mística somos hechos co-propietarios de su cuerpo, nos hacemos un solo cuerpo con El, como en otro tiempo el Apóstol. ¿No ha dicho Cristo que sus miembros, o mejor, que los miembros de todos nosotros son sus miembros? Pues así está en la Escritura: ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? No convirtáis, pues, los miembros de Cristo en miembros de una ramera" *(I Cor.* 6, 15). Y el Salvador dice: Quien come mi cuerpo y bebe mi sangre está en Mí y Yo en él *(Io.* 6, 56). Aquí está muy en su lugar la constatación de que Cristo no habla de estar en nosotros por el amor recíproco, sino por la participación real. Del mismo modo que se amasan los trozos de cera y se les pone a derretir al fuego para convertirlos en un solo trozo, así está El en nosotros y nosotros en El después de recibir su cuerpo y su preciosa sangre. Lo que por nacimiento es corruptible, sólo podía ser vivificado mezclándose corporalmente con el cuerpo de la vida misma, es decir, con el Unigénito. Y si no quieres dejarte convencer por mis palabras, cree por lo menos a Cristo, que dice: En verdad, en verdad os digo, si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre no tendréis vida en vosotros... La vida eterna significa en realidad lo mismo que la carne de la vida, es decir, el Hijo Unigénito de Dios" *(Comentario al Evangelio de San Juan* 10, 2). San Juan Crisóstomo dice en su *Comentario al Evangelio de San Juan* (46; *PG* 59, 260): Quie-

re que nos hagamos su cuerpo, no sólo por el amor, sino que nos mezclemos realmente con su cuerpo. Por eso se mezcla El con nosotros y por eso injerta su cuerpo en nosotros: así nos haremos uno con El, como un cuerpo unido a su Cabeza." De modo parecido habla en una homilía sobre el Evangelio de San Mateo (83; *PG* 58, 743). En la Explicación a la primera Epístola a Timoteo (Homilía 15; *PG* 62, 585) dice: "Dios nos dice: Yo impero sobre los ángeles, pero por medio del Primogénito también tú; Yo me siento sobre el trono regio, pero también tú por medio del Primogénito. El nos resucitó consigo, como está escrito, y nos sentamos con El a la derecha del Padre. Querubines y serafines y todo el ejército celeste, principados y potestades, tronos y dominaciones te adoran por el Primogénito. No reniegues de ese cuerpo que recibe tantos honores que hasta las potestades incorpóreas tiemblan ante él." La fuerza e intimidad que conceden los Santos Padres a la unidad con Cristo se expresa en el dicho de San Agustín de que el cristiano se ha convertido en Cristo. Dice en un Sermón (133, 8): "Por tanto, nosotros somos El mismo (Cristo), porque somos sus miembros, porque somos su cuerpo, porque El es nuestra Cabeza, porque Cabeza y Cuerpo hacen el Cristo total." Ideas parecidas encontramos también antes y después de San Agustín. Así, por ejemplo, dice Tertuliano *(Sobre la penitencia,* cap. 10): "En uno como en otro vive la Iglesia. Pero la Iglesia es Cristo. Por tanto, cuando te echas a los pies de tus hermanos recibes a Cristo y adoras a Cristo." San Gregorio Nacianceno (Sermón 40, sección 10; *PG* 36, 372) dice: "Cuando el demonio quiere tentarte y te enseña todos los reinos exigiéndote que le adores, despréciale, porque es pobre. Dile, haciendo la señal de la cruz: también yo soy imagen de Dios. Pero yo no he sido arrojado de la gloria celestial. Yo me he vestido de Cristo. El se ha hecho propiedad mía por el bautismo. Por tanto, tú eres quien debe adorarme a mí. Y él, creo yo, se apartará vencido por estas palabras." Citemos de nuevo a San Juan Crisóstomo; en su *Comentario al Evangelio de San Mateo* (Homilía 88, sección 3; *PG* 58, 779) dice: "Aunque no lo parezca a simple vista, es Cristo quien bajo ese aspecto recibe los dones y va a pedir. Tú dices que no cuando oyes que Cristo va a pedir... Si ahora no lo crees y no le haces caso, no haciendo caso a un cristiano en su pobreza, ya le creerás cuando se te aparezca para decirte: Todo lo que hiciste a uno de mis pequeños, a Mí me lo hiciste."

La unión del hombre que vive en gracia con Cristo fué explicada desde antiguo como *nacimiento de Cristo* en el hombre, más concretamente, en el corazón del hombre. Según San Hipólito, por ejemplo, la Iglesia da continuamente a luz al Cristo perfecto, al hacerle presente en los bautizados *(De antichristo,* 11; cfr. cap. II de la *Epístola a Diognetes,* que, lo mismo que el capítulo 12, es un fragmento de un escrito de San Hipólito). Orígenes pregunta lo mismo que más tarde el maestro Eckhart, en una homilía sobre Jeremías (9, 1): "¿De qué me hubiera servido que Cristo hubiera nacido de la Santa Virgen, pero no en mi corazón?" En una homilía sobre el Levítico (12, 7) dice: "Los que predican en la Iglesia la palabra de Dios, confíenles (los creyentes) el misterio de la fe: deben predicarles la palabra de Dios y los misterios de la fe, para que Cristo sea configurado en ellos. ¿O no sabes que de la semilla de la palabra de Dios que se siembra nace Cristo en los corazones de los oyentes?" Cfr. H. Rahmer, *Die Gottesgeburt,* en: "Zeitschrift für kaht. Theo-

logie" 59 (1935) 333-418. La doctrina del nacimiento de Cristo (o de Dios) en los hombres pasó de Orígenes por muchos caminos o con muchas variantes (San Máximo Confesor, San Agustín, Juan Escoto Erigena) hasta la mística alemana, sobre todo el maestro Eckhart. Taulero describió en un famoso sermón de la Natividad el triple nacimiento de Dios en los hombres (cfr. J. Bernhart, *Der stumme Jubel,* 1936, 288-293). Cuando en los Santos Padres y en los místicos medievales se habla del nacimiento de Cristo o del nacimiento de Dios en los hombres o de que los hombres nacen de Dios, bajo representaciones contrarias, se alude al mismo hecho. Cuando hablan de que el hombre nace de Dios piensan en que es Dios quien infunde la vida a los hombres. Cuando hablan del nacimiento del Hijo de Dios en los hombres piensan que es el hombre, a quien Dios regala la vida divina mediante la incorporación en Cristo.

§ 183

La participación en el reino de Dios, en cuanto participación de la vida trinitaria divina

Quien está unido a Cristo crucificado y glorificado participa también del espíritu de Cristo, del Espíritu Santo. Es imposible poseer a Cristo sin ser dominado por el Espíritu Santo y entrar en comunidad con El.

La posesión del Espíritu Santo pertenece, lo mismo que la comunidad con Cristo, a la existencia cristiana normal. Se logra por la misericordia de Dios en el lavatorio del renacimiento, como renovación en el Espíritu Santo, que el Padre derrama abundantemente por medio de Jesucristo sobre los hombres para que sean justificados por la gracia y hechos herederos de la esperada vida eterna (*I Pet.* 3, 6).

I. Doctrina de la Iglesia.

La inhabitación del Espíritu Santo está garantizada por una serie de *definiciones doctrinales de la Iglesia.*

El Concilio de Trento dice en la Sesión IV, capítulo 7.º "La causa eficiente de la salvación..., Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica (*I Cor.* 6, 11), sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia (*Eph.* 1, 13)." (D. 799.) Cfr. D. 898; D. 904; D. 964. Véase tam-

bién la condenación de Bayo (D. 1013, 1015). En el *Símbolo*, de San Epifanio, en una ampliación que explica la profesión de fe del Concilio de Nicea, se dice: "Creemos en el Espíritu Santo, el que habló en la Ley y anunció en los profetas y descendió sobre el Jordán, el que habla en los Apóstoles y habita en los Santos" (D. 13). Se habla más detalladamente de la inhabitación del Espíritu Santo en la Encíclica *Divinum illud munus*, de 9 de mayo de 1897, y, sobre todo, en la *Mystici Corporis* (D. 2290). Cfr. §§ 49-51.

La liturgia es un claro testimonio. Así, por ejemplo, el rito de la confirmación y del Orden Sagrado, los himnos *Altissimi donum Dei, Dulcis hospes animae*, segunda oración de la feria cuarta después de Pentecostés, el *introito* y oración del sábado después de Pentecostés, etc.

II. Testimonio de la Escritura.

1. Los Sinópticos.

Vamos a estudiar primero los testimonios de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*. Describen la donación del Espíritu Santo como cumplimiento de las *profecías y promesas viejotestamentarias*. Gewiess explica ese testimonio escriturístico de la manera siguiente:

"Por cuya posesión (por la posesión del Espíritu Santo) los cristianos se destacan de su mundo en cuanto individuos y en cuanto comunidad. Pero por mucho que se caracterice la primitiva comunidad por ese hecho, la donación e idea del Espíritu no son una cosa completamente nueva, sino que tienen su historia en el Antiguo Testamento. Sobre esto tuvieron los círculos gnósticos ideas claras desde el principio. Pedro mismo, en el Sermón de Pentecostés, es quien destaca la unión entre el descendimiento del Espíritu Santo y la Sagrada Escritura y ve en los hechos de Pentecostés el cumplimiento de las profecías viejotestamentarias. Con esto somos remitidos al Antiguo Testamento para mejor entender los procesos pneumáticos.

En el Antiguo Testamento se habla poco del "Espíritu Santo" y raras veces también en la literatura apócrifa. Por regla general en el Antiguo Testamento se habla del "Espíritu de Dios" o del "Espíritu de Yavé". El hecho de que en el Nuevo Testamento se llame, en cambio, sencillamente "pneuma agion" al "Espíritu de Dios" depende sin duda de la tendencia del judaísmo, ya tardío, a evitar el nombre de Dios y sustituirlo por de-

nominaciones esenciales de Dios. Por tanto, no debe deducirse una diversidad de ideas y representaciones de la diversidad de nombres. También en el Antiguo Testamento se conocen los maravillosos efectos del Espíritu de Dios. La "Ruach Yavé", el Espíritu de Dios, como sede y portador de la vida divina es el órgano y la fuerza mediante la que Dios actúa en los hombres y les capacita para hechos extraordinarios y para el conocimiento profético. En el antiguo Israel el don del Espíritu no se concede a todos, sino que es privilegio de algunas personas especialmente elegidas por Dios. El Espíritu de Dios juega un gran papel en la esperanza del Salvador y de la salvación de los profetas de la Escritura. Según *Is.* 32, 15; 44, 3; *Ez.* 36, 27; 37, 14; 39, 29, no sólo tiene el don del Espíritu el futuro rey de la paz (*Is.* 11, 2), sino que se espera que el Espíritu sea derramado de lo alto sobre todo el pueblo y se espera de El una enorme transformación de las circunstancias, y como resultado de esa transformación se impondrán la renovación del pueblo, la justicia, la tranquilidad, la seguridad y la paz. No son vivencias espirituales de determinadas personalidades concretas, no determinados hechos históricos lo que hay a la base de esa descripción de los efectos del Espíritu, sino esperanzas proféticas cuyo cumplimiento ha de ocurrir en el tiempo del Mesías o de la salud. Los efectos del Espíritu tienen su centro de gravedad en el ámbito ético-religioso. Esto es, sin duda, un progreso frente a las concepciones anteriores, en las que el espíritu era en primer lugar fuente del heroísmo extraordinario, de la fuerza física y de la prudencia, del saber superior sobre las intenciones y voluntad de Dios; aquí es entendido con mucha más profundidad, como poder del ser de Dios.

Según la profecía de Joel (3, 1-5), que es el puente de unión para entender los sucesos neotestamentarios de Pentecostés, el derramamiento escatológico del Espíritu es la introducción "al gran día terrible del Señor": "Después de esto derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros mozos verán visiones. Aun sobre vuestros siervos y siervas derramaré mi espíritu en aquellos días..." Según este texto la efusión del Espíritu, junto con las manifestaciones perceptibles a él unidas, es la señal de comienzo de un gran suceso definitivo. Pero seguramente el profeta no quiere sólo decir que los extraordinarios fenómenos naturales de aquellos días, las señales en el cielo y en la tierra serán también acompañadas de manifestaciones extraordinarias en el ámbito de la vida humana; tampoco se limitan las palabras del profeta a ser un consuelo, porque el día del Señor se anuncia ya clara y perceptiblemente y el pueblo no necesita ya vivir en la angustia de ser sorprendido por él... En ambos casos quedaría poco claro el hecho de que se subraya con tanta fuerza la efusión del Espíritu "sobre toda carne", es decir, en el contexto, sobre todo Israel, incluso sobre esclavos y esclavas, siervos y siervas. Joel quiere dar más bien la seguridad de que en aquel día todo el pueblo recibirá el espíritu de Yavé y que pertenecerá, claro está, al Señor por ser portador del Espíritu y que podrá aplicarse la promesa: "Quien confiese al Señor será salvo" (*Joel* 3, 5). Los efectos del Espíritu, los sueños y visiones dan testimonio de que es verdad que uno posee el espíritu; y como puede darse a todas las edades de la vida y sin diferencia de sexo a todos los miembros del pueblo, se podrá reconocer que

todos—incluso esclavos y esclavas—pueden poseer el Espíritu y ser llamados a la salvación. El Espíritu constituye, según eso, la comunidad de salvación. De modo parecido interpreta San Pedro en su Sermón de Pentecostés el texto de Joel.

En las afirmaciones sobre el espíritu de Dios no hay que pasar por alto su estrecha relación con el pueblo de Israel. Del mismo modo que Yavé tiene especial cuidado de su pueblo, así la eficacia de su Espíritu se dirige a la conservación y gobierno de Israel. En *Is.* 63, 10-14 se dice expresamente que Yavé ha dirigido a su pueblo desde los días del desierto. Cuando los profetas *(Is.* 48, 16; *Ez.* 11, 5, 24) hablan con la conciencia de poseer el Espíritu, saben que ellos han sido enviados al pueblo y tienen conciencia de su misión. El Espíritu desciende sobre los caudillos y jefes del pueblo; esta ley puede aplicarse al futuro rey de la salvación *(Is.* 11, 2-3) o al siervo de Dios de que se habla en Isaías *(Is.* 42, 1). El Espíritu es quien hará al final de los tiempos la interna renovación de Israel *(Ez.* 36, 27) y concederá la salvación al pueblo *(Joel* 3, 1-5). Esta observación puede hacerse echando una mirada a la historia antigua de Israel. No es casualidad que sean justamente las personalidades que influyen decisivamente en el destino del pueblo las que son impulsadas y dirigidas por el Espíritu. El Espíritu actúa cuando su eficacia es importante para la edificación, gobierno y salvación de Israel.

No todas las ideas sobre el Espíritu de Dios pueden ser reducidas a una sola concepción fundamental. Frente a la idea de que el Espíritu sólo actúa en el ámbito de la vida humana y sobre determinadas personas escogidas, mientras que la efusión universal del Espíritu ocurrirá sólo al final de los tiempos, hay otras que le reconocen mayor campo de acción y que describen sus efectos con menos precisión y penetración. No creen que su poder sea siempre extraordinario y esté sobre los procesos naturales, sino que es algo completamente normal. El cuidado de Dios por su pueblo y las conversiones ético-religiosas del justo y piadoso son atribuídas al Espíritu del Señor *(Act.* 2, 4-5); *Ps.* 51 [50], 13; 139 [138], 7; 143, 10). Según otros textos, el Espíritu de Dios es el aliento de la vida, el principio vital de la criatura. Retirar ese espíritu significa muerte; enviarlo, crea nueva vida *(Ps.* 104, 29; *Io.* 34, 14; 27, 3; 33, 4; *Prov.* 12, 7). El Espíritu de Dios domina, por tanto, la naturaleza, es protector y guía del pueblo, director y consejero del justo. Esta última concepción se destaca especialmente después del destierro.

En la literatura canónica posterior, orientada exclusivamente al judaísmo y en los escritores apócrifos, no nace ninguna idea independiente sobre el espíritu; se vive de la tradición. Es curioso el hecho del retroceso de la idea de Espíritu. En una serie de escritos como en los apocalipsis de Baruch, de Abraham y de Elías, no se habla del Espíritu, y en los restantes se habla muy poco. Desde el siglo II antes de Jesucristo se defendió la opinión de que ya no había más profetas, es decir, más hombres de Espíritu. Los autores de los apocalipsis escriben bajo el nombre de alguna personalidad antigua para dar fama a sus obras. No son conscientes de poseer el Espíriu, ni pretenden ser tenidos delante del pueblo por portadores del Espíritu. Sin embargo, hasta el Nuevo Testamento se mantuvo la creencia en la efusión del Espíritu al final de los tiempos, aunque tal fe no tiene la vida y vigor que tenía en las viejas profecías; para los auto-

res de apocalipsis el sujeto primario del Espíritu será el futuro Mesías, "Dios le hizo fuerte en el Espíritu", dice el Salmo 17, 42 (cfr. Testamento de Leví 18; de Judá 24, 2).

Sabiduría, fuerza, justicia y temor de Dios parecen ser las manifestaciones del Espíritu de Dios. Los predestinados también participarán del don del espíritu al fin de los tiempos. Sobre ellos descansa el espíritu de la santidad (Test. de Leví 18, 11; Test. de Judá 24, 3; Orac. Sib. IV, 46). Es cierto que esa esperanza, al menos según los pocos testimonios conservados, no está en el centro de las esperanzas mesiánicas.

El primero que desde la época persa se presenta como profeta y es tenido por tal es Juan el Bautista (*Mc.* 11, 32; *Mt.* 21, 26; *Lc.* 20, 6; *Mt.* 11, 9; *Lc.* 7, 26; *Mt.* 14, 5; *Io.* 1, 21). Recoge la promesa de los antiguos profetas sobre la efusión del Espíritu en la época mesiánica; pero al predicar el bautismo mesiánico en el Espíritu, hizo del don del Espíritu una obra del Mesías; por otra parte, habló del Mesías como de una personalidad presente (*Io.* 1, 26); por tanto, el Bautista trasciende su tiempo y abre la puerta a la época de la salvación, al Nuevo Testamento. De sus palabras se deduce que la recepción del espíritu de la comunidad de salvación supone poseer el espíritu del Mesías Jesús. Unánimemente llaman los Evangelistas a Jesús portador del Espíritu. Prescindiendo del hecho de que fué concebido "por obra del Espíritu Santo" (*Mt.* 1, 18-20; *Lc.* 1, 35), al ser bautizado es preparado para su misión de Mesías por el Espíritu Santo (*Mc.* 1, 10; *Mt.* 3, 16; *Lc.* 3, 22). El Espíritu le conduce al desierto para luchar con Satanás y venecerle (*Mc.* 1, 12-13; *Mt.* 4, 1-11; *Lc.* 4, 1-13). Es el Espíritu quien dirige y alienta toda su actividad mesiánica; pues según *Lc.* 4, 18 (*Io.* 61, 1-2) el haber sido ungido con el Espíritu Santo es el supuesto de su predicación de la Buena Nueva y de su actividad milagrosa de ayuda y salvación. Al referirse Jesús a Sí mismo el texto de *Is.* (61, 1), se revela como el prometido mediador mesiánico de la salud.

Repetidas veces promete Jesús a los suyos el Espíritu Santo (*Mc* 13, 11; *Mt.* 10, 20; *Lc.* 11, 13; 12, 12; 24, 49; *Io.* 14, 17, 26; 16, 13). En los días que siguieron a la resurrección llamó a ese don del Espíritu "bautismo con el Espíritu Santo" (*Act.* 1, 5). Tampoco quiso que los apóstoles dudaran de que El era quien le enviaría desde el Padre (*Lc.* 24, 49; *Io.* 15, 26). El descendimiento del Espíritu Santo sobre los fieles ocurre, según sus promesas, pocos días después de su ascensión a los cielos (*Act.* 2, 1-11).

Esa comunicación del Espíritu Santo se continúa en la que se hace a los que creen en Cristo y se hacen bautizar en su nombre (*Act.* 2, 38; 8, 15; 9, 17; 10, 44; 19, 6). Todo cristiano es portador del Espíritu Santo. A veces se ha dicho que San Lucas, como acompañante de San Pablo, tomó esa imagen de las culturas y vida social de los pueblos en que San Pablo predicaba y la aplicó a las comunidades primitivas de Palestina; pero eso es falso, porque la posesión del Espíritu Santo no está sólo atestiguada en los escritos de San Pablo y San Lucas, sino que el convencimiento de que el Espíritu Santo vivía en las comunidades cristianas, tuvo expresión general y amplísima. Según *I Pet.* (1, 1-2) los cristianos son santificados por el Espíritu; por tanto, también son concebidos como portadores del Espíritu los que están destinados por consejo de Dios Padre en

el Espíritu Santo a la obediencia y señalados con la sangre de Jesucristo (cfr. 4, 14). San Judas previene a sus lectores contra los falsos doctores, a quien llama "hombres animales" sin espíritu, en contraposición a los fieles; después manda a sus lectores que oren en "el Espíritu Santo" (19). La *Epístola a los Hebreos* recuerda muchas veces el don del Espíritu Santo hecho a los redimidos y subraya el gran privilegio y la gran responsabilidad que eso supone (2, 4; 6, 4; 10, 29). La importancia que tiene el Espíritu para los cristianos en los escritos de San Juan es tan patente que no necesita explicación (cfr. *Io.* 3, 5; 14, 17, 26; 15, 26; 16, 5). Su autor sabe que es portador del Espíritu y que también sus lectores lo son (*I Io.* 3, 24; 4, 13; cfr. 2, 20-27). No sólo en San Lucas, sino también en los demás Sinópticos se encuentra la idea de que a los cristianos les será concedido el Espíritu Santo. Los tres Evangelistas aunque no en el mismo contexto, narran la advertencia de Jesús a sus discípulos para cuando sean perseguidos: "Y cuando os lleven para ser entregados no os preocupéis de lo que habéis de decir, porque en aquella hora se os dará qué habléis, pues no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo" (*Mc.* 13, 11; cfr. *Mt.* 10, 19; *Lc.* 12, 11). Esta promesa no fué referida exclusivamente al estrecho círculo de los apóstoles y discípulos, sino que la comunidad primitiva la entendió como hecha a ella: todo cristiano perseguido por ser cristiano y todo cristiano cargado de responsabilidad podía estar seguro de ser auxiliado por el Espíritu Santo. Pero como el peligro de persecución amenazaba a todos los cristianos de la comunidad primitiva, la promesa sólo puede ser una auténtica palabra de consuelo —como dice Büchsel, con razón—si cada cristiano era considerado como portador del Espíritu. La fe en la donación del Espíritu Santo no se limita, pues, a un determinado autor o círculo del Nuevo Testamento, sino que es tan general y claramente difundida que sólo puede tratarse de una parte de la fe y vida cristiana, que pertenecía ya a la segura propiedad de las primitivas comunidades. Por tanto, está plenamente justificado ver en las narraciones de los *Hechos de los Apóstoles* sobre el Espíritu Santo un bien de la época apostólica primitiva y utilizarlas en consecuencia como válidas en nuestra investigación...

El Sermón de San Pedro, a raíz del milagroso descendimiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés, explica fundamentalmente la significación del suceso. Todos los demás efectos del Espíritu Santo narrados en la historia de la Iglesia primitiva deben ser vistos y juzgados desde ese momento. El Apóstol habla a judíos y prosélitos que creen en la Escritura y trata de presentarles el hecho desde el punto de vista más accesible para ellos: desde la Escritura. Por muy nueva e inaudita que parezca la vivencia de aquella multitud, está de acuerdo con las antiguas profecías y esperanzas y tiene, por tanto, su lugar concreto dentro de la historia sagrada. San Pedro alude al profeta Joel, a partir de cuya palabra interpreta el hecho como un suceso importantísimo del plan salvífico de Dios. A diferencia de la efusión del Espíritu sobre personas concretas, de que habla la historia de Israel, se trata en este caso de la gran efusión universal que los profetas anunciaron para el fin de los tiempos. El descendimiento del Espíritu Santo en este caso fué un fenómeno perceptible debido a las circunstancias concomitantes. El Espíritu toma posesión no sólo de ciertas personas destacadas, sino de todos los miembros del joven discipulado de

Jesús—como se dice expresamente—; así está el hecho de acuerdo con la profecía, según la cual el Espíritu de Dios será derramado sobre toda carne, sobre hijos e hijas, jóvenes y ancianos, incluso sobre los mismos siervos y siervas.

El descendimiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés—por lo que se deduce de las palabras de San Pedro (2, 38)—no es más que el principio (especialmente milagroso e impresionante) del descendimiento continuamente repetido del Espíritu. Así se explica la expresión profética "sobre toda carne". Aunque la expresión, desde el punto de vista judío, se refería sólo al pueblo de Israel, el hecho del descendimiento del Espíritu Santo la concreta o determina más de cerca. No "toda carne", sin más, participa del Espíritu, sino sólo quienes confiesan a Jesús. Esto no resta verdad a las promesas de los profetas; en principio el Espíritu Santo es enviado a toda carne, pero en su facticidad su recepción depende de una determinada postura religiosa del sujeto. Este es el claro lenguaje del hecho ocurrido ante los ojos de todos. Los judíos nada pueden objetar en contra cuando San Pedro aplica el texto de la Escritura a sí mismo y a los discípulos; no pueden negar que el Espíritu de Dios no descienda sobre todos los que pertenecen al pueblo de Israel; saben que supone como condición cierta actitud religiosa. Por otra parte, los apóstoles y discípulos debieron ser corroborados y fortalecidos en su convencimiento al ver que todos habían sido llenos del Espíritu Santo; podían, pues, tenerse como pertenecientes a aquella "toda carne" de que habló proféticamente Joel.

La efusión del Espíritu justamente sobre los discípulos de Jesús revela lo que apenas podía adivinarse por las palabras del profeta: que el Pneuma debe tener relación con Jesús. Esto debía ser claro para todos aunque Pedro no lo destacara; pero el Apóstol hace expresamente de la efusión del Espíritu una obra de Jesucristo (2, 33) y predica de nuevo la idea de San Juan Bautista de que el Mesías concedería el Espíritu de Dios. El origen y fuente del Espíritu concedido a los creyentes es Dios, pero se le recibe por mediación de Jesús, que está sentado a la derecha del Padre. El Espíritu Santo es, pues, no sólo un don de Dios, sino también del Señor glorificado.

No se puede pasar por alto la estrecha relación entre el Pneuma y Jesús; ya la comunidad primitiva la conocía, como se demuestra por el hecho de que sólo reciben el Espíritu Santo los que confiesan a Jesús y se hacen bautizar en su nombre (*Act.* 2, 38; 10, 44; 19, 5). Según los *Hechos de los Apóstoles* (1, 2), los apóstoles fueron elegidos por el Espíritu Santo e inmediatamente después (1, 5. 8) cuenta el mismo libro cómo Jesús les prometió que recibirían el Espíritu Santo. El Espíritu de Dios con que Jesús fué ungido (10, 38) y en cuya virtud obró fué el que descendió sobre los discípulos y sobre Cornelio y los suyos (10, 44). Cfr. *I Cor.* 12, 4.

Aunque San Pablo viera con más profundidad la relación del Espíritu del Resucitado con los cristianos y la fundamentara con más amplitud, está plenamente de acuerdo con la primitiva concepción apostólica de que el Espíritu de Dios que poseen los creyentes está íntimamente unido a Jesús, el Mesías, que peregrinó por esta vida y domina ahora como Señor...

La efusión del Espíritu Santo ocurrida en el día de Pentecostés se distingue de todas las anteriores ocurridas en Israel, no sólo por la extensión

del círculo de personas sobre quienes desciende, sino por su carácter fundamentalmente distinto: es el descendimiento del Espíritu en los días últimos; está, pues, bajo el signo de lo escatológico, y Pedro ve en el don del Espíritu un signo de elección, una prenda de la pertenencia a la comunidad de salvación; a los que reciben el Espíritu se refieren las palabras: y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará (2, 21). Porque para vosotros (israelitas) es esta promesa y para vosotros, hijos, y para los de lejos, cuantos llamare a sí el Señor Dios nuestro (2, 39). Todos los llamados por Dios que cumplan las condiciones de salvación confesando a Jesús como Mesías reciben el Espíritu Santo, y se da mucha importancia a que todos le posean (8, 14-15). El es el vínculo que une a todos los miembros de la comunidad de salvación.

El Espíritu de Dios está también en estrecha relación con el reino de Dios. Jesús rechaza la pregunta de los discípulos (*Act.* 1, 6-7) sobre cuándo se restablecerá el reino de Dios, diciendo que a ellos no les toca saberlo; y añadió: "Pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros y seréis mis testigos"... No se puede negar una relación entre el Espíritu Santo y el reino de Dios; el Espíritu prepara el restablecimiento del reino de algún modo; a eso aluden otras palabras de Jesús, por las que se aclara unívocamente la relación entre el Espíritu de Dios y el reino de Dios: "Mas Yo arrojo a los demonios con el Espíritu de Dios; entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios" (*Mt.* 12, 28; *Lc.* 11, 20). El espíritu de Dios es el poder que prepara el reino de Dios y las obras de Jesús en virtud del Espíritu Santo son interpretadas como una lucha contra el poder de los demonios y de Satanás. En virtud del Espíritu rechaza al tentador, expulsa a los demonios y cura las enfermedades en que aquella época veía efectos de Satanás y de los demonios. Donde está obrando el Espíritu, Satanás tiene que retirarse. La instauración del reino de Dios es un hecho paralelo a la destrucción del poder de Satanás. Desde este punto de vista la efusión del Espíritu Santo adquiere una luz nueva: ahora puede reconocerse su significación para el reino de Dios que está empezando y puede entenderse el sentido de la respuesta de Jesús a sus discípulos (*Act.* 1, 8). Recibir el don del Espíritu significa justamente ser admitido al reino incipiente de Dios. Donde penetra el Espíritu de Dios no hay lugar para Satanás, según la concepción de todo el Nuevo Testamento e incluso según los Hechos de los Apóstoles. Por eso es mucho más grave la culpa de quien hace espacio a Satanás dentro de la comunidad de los creyentes, en donde impera el Espíritu de Dios. Ananías y Safira, al mentir, abren su corazón al contradictor del Espíritu de Dios y engaña al Espíritu Santo al engañar a los Apóstoles (5, 3); con su conducta se han rebelado contra Dios y le han tentado. Esto hace su culpa más grave y más duro su castigo" (Gewiess).

2. *Testimonio de San Pablo.*

El *testimonio* de San Pablo sobre la posesión del Espíritu por parte del hombre que vive en gracia es más detallado, más amplio y más profundo que el de los *Sinópticos*. La característica propia

de los cristianos es la posesión del Espíritu; quien posee el Espíritu participa lo más íntimamente posible de la vida de Dios.

El Espíritu que recibe quien vive en gracia es el Espíritu de Cristo (*Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 9; *I Cor.* 9, 18). Según San Pablo el Espíritu se adueña primero de la naturaleza humana de Cristo, dominándola y conformándola de tal manera que Cristo se convierte en Pneuma incluso según su naturaleza humana, es decir, se convierte en ser espiritual y es trasladado al mundo espiritual y a sus fuerzas (*II Cor.* 3, 17). Desde la naturaleza humana de Cristo fluye el Espíritu, el Pneuma, el aliento de Jesucristo hasta la intimidad de los corazones de los hombres en gracia. Comunidad con Cristo y posesión del Espíritu no pueden, pues, ser separados; quien no tiene el espíritu de Cristo no es suyo (*Rom.* 8, 9-14). Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El (*I Cor.* 6, 17).

"El Espíritu domina toda la vida de los cristianos, es la fuerza fundamental de la existencia cristiana. La predilección del Apóstol por el lenguaje metafórico y las múltiples personificaciones de fuerzas y poderes (pecado, muerte, carne, etc.) han despertado la sospecha al compararlas con las concepciones helenísticas de que San Pablo entendía por espíritu una fuerza impersonal; los defensores de la definición personal de la idea paulina del espíritu tienen, sin embargo, un número de serias y poderosas razones que apenas pueden ser atacadas. Sobre todo se habla repetidas veces de que el Espíritu "habita" en los cristianos (*Rom.* 8, 9, 11; *I Cor.* 3, 16); el cuerpo de los cristianos (*I Cor.* 6, 19) y la comunidad de fieles (*I Cor.* 3, 16) son llamados templos del Espíritu. Hay una serie de textos que atribuyen al Espíritu obras personales que trascienden evidentemente las personificaciones metafóricas. El Espíritu mismo da testimonio a nuestra alma de que somos hijos de Dios (*Rom.* 8, 16) y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza y aboga por nosotros con gemidos inefables (*Rom.* 8, 26), grita en el corazón de los cristianos (*Gal.* 4, 6), enseña palabras de sabiduría divina y espiritual (*I Cor.* 2, 13), escudriña las profundidades de Dios (*I Cor.* 2, 10), obra todas las cosas y reparte sus dones como quiere (*I Cor.* 12, 11). Pero lo más importante es que el Espíritu es nombrado como tercer miembro junto a la persona del Padre y a la persona del Señor (*I Cor.* 12, 4-6; *II Cor.* 13, 13). Es difícil imaginar que San Pablo relacionara tan íntimamente una fuerza impersonal con la persona del Padre y la del Señor" (Kuss, *Der Brief an die Römer*, 73). Citemos dos ejemplos: "Hay

diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todo" (*I Cor.* 12, 4-6). "La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros" (*II Cor.* 13, 13).

La palabra "pneuma" puede, pues, entenderse personal u objetivamente. Significa la fuerza y espíritu, el "sentido" (*I Cor.* 2, 16) de Cristo resucitado y, por otra parte, significa también la tercera persona divina. Por tanto, cuando San Pablo habla del Espíritu de Cristo que obra y vive en nosotros, no puede siempre pensarse en el Espíritu Santo, tercera persona divina; muchas veces la expresión alude a Cristo mismo, que desde la Resurrección es también un ser espiritual (*II Cor.* 3, 17) o también la fuerza transformadora que fluye de El hasta los creyentes. Para explicar la expresión "Espíritu de Cristo" partimos de los textos en que el Espíritu es nombrado en unión con el Padre y el Hijo y, por tanto, es afirmado como persona (cfr. Vol. I, § 44). De estos textos evidentes y claros puede deducirse que la persona del Espíritu es también mentada y aludida incluso en textos en que no se ve a primera vista. La palabra "espíritu" puede significar en tales textos tanto el Espíritu Santo como la fuerza y virtud procedentes de El, es decir, las fuerzas vitales que a consecuencia de la actividad transformadora del Espíritu Santo obran en la naturaleza humana de Cristo desde el día de la Resurrección y son además regaladas a los cristianos. Por tanto, cuando se dice que el Espíritu de Cristo es enviado a los hombres significa que las fuerzas vitales del cuerpo resucitado le son infundidas y que a la vez es infundida al hombre la tercera persona divina, fundamento y causa personal de las fuerzas de resurrección y glorificación operantes en Cristo. El Espíritu Santo es enviado por Cristo resucitado, en cuanto Hijo de Dios. El Espíritu Santo configura el yo humano al que ha sido enviado a imagen de Cristo resucitado, que por su naturaleza humana glorificada es la causa ejemplar del hombre redimido y en gracia; obra en él la imagen de Cristo.

El Espíritu Santo enviado al hombre es como un huésped que elige su morada en el hombre para convertirle en santuario de Dios. San Pablo recuerda a los corintios que son templos de Dios gracias al Espíritu Santo. "¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?" (*I Cor.* 3, 16). "¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?" (*I Cor.*

6, 19). Esta definición de los cristianos es tan realista que el abuso del cuerpo significa la profanación de un santuario y, por tanto, una lesión de la majestad divina.

La posesión del Espíritu distingue a los justos de los no justos, de los hombres *carnales*. "No hay, pues, ya condenación alguna para los que son de Cristo Jesús, porque la Ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte. Pues lo que a la ley era imposible, por ser débil a causa de la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne, para que la justicia de la Ley se cumpliese en nosotros, los que no andamos según la carne, sino según el Espíritu. Los que son según la carne sienten las cosas carnales; los que son según el espíritu sienten las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz. Por lo cual el apetito de la carne es enemistad con Dios y no se sujeta ni puede sujetarse a la ley de Dios.

Los que viven según la carne no pueden agradar a Dios, pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros. Así pues, hermanos, no somos deudores a la carne de vivir según la carne, que si vivís según la carne moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis.

Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados" *(Rom.* 8, 1-17). Según este texto el Espíritu Santo, que habita en nosotros, es el espíritu de Dios y el espíritu de Cristo, que nos hace pertenecientes a Cristo, la vida nueva de la justicia, de la complacencia de Dios y de la paz de Dios en nosotros. Vivifica nuestros cuerpos mortales,

obra nuestra filiación y en su llamada al Padre desde nosotros da testimonio de ella.

Kuss interpreta este texto de la manera siguiente: "San Pablo usa la expresión "carne" (según el lenguaje del Antiguo Testamento y de la versión de los Setenta) a menudo en el sentido de "hombre", por ejemplo en *Rom.* 3, 2; *Gal.* 2, 16 (en que se cita el salmo 143. 2) y en *I Cor.* 1, 29; también usa la expresión "carne y sangre" en el sentido de "hombre" puraramente natural, en *I Cor.* 15, 50; *Gal.* 1, 16; *Eph.* 6, 12; tiene significación especial en *I Cor.* 6, 16; *Eph.* 5, 31 (en que se cita a *Gen.* 2, 24). Llama "carne" a la sustancia corporal en *I Cor.* 15, 39; al cuerpo en *Eph.* 5, 29. De la ascendencia natural (y de los privilegios inherentes a ella) habla en *Rom.* 1, 3; 4, 1; 9, 3. 5; 11, 14; *Phil.* 3, 4. 5; la Israel "según la carne" es el Israel terrestre: *I Cor.* 10, 13; de modo parecido en *Rom.* 2, 28; 9, 8; *II Cor.* 11, 18; *Gal.* 4, 23. 29; 6, 12. 13; *Eph.* 2, 11; *Phil.* 3, 3. 4. También el cristiano peregrina en la carne (*II Cor.* 10. 3; *Gal.* 2, 20; *Phil.* 1, 22. 24), aunque no "según la carne"; tiene un cuerpo carnal (*II Cor.* 12, 7; *Col.* 2, 1-5), con su fragilidad (*Gal.* 4, 13. 14), capacidad de mancharse (*II Cor.* 7. 1) y capacidad de sufrir (*I Cor.* 5, 5; 7, 28; *II Cor.* 4, 11; 7, 5; *Col.* 1, 24). Cristo mismo asumió la carne (*Rom.* 1, 3; 9, 5; *Eph.* 2, 14; *Col.* 1, 22). Filemón dice de las relaciones humanas que ocurren "en la carne", en oposición a las relaciones cristianas, que ocurren "en el Señor"; los señores terrenos son para sus esclavos señores "según la carne" (*Eph.* 6, 5; *Col.* 3, 22). En *Rom.* 6, 19 se habla de las fuerzas espirituales naturales. En sentido despectivo habla el Apóstol de la "sabiduría según la carne" (*I Cor.* 1, 26), de los propósitos "según la carne" (*II Cor.* 1, 17) y de gloriarse (*II Cor.* 11, 18), de un conocer (*II Cor.* 5, 16) y de un combatir (*II Cor.* 10, 3) "según la carne"; "carne" es sentido terrestre (*Col.* 2, 18. 23). En *Rom.* 7 y 8 (y también en otros textos, por ejemplo, en *Gal.* 5) explica el Apóstol más concretamente el concepto teológico de "carne". El hombre sin Cristo, sin el Espíritu, el hombre no redimido es carnal, vendido por esclavo al pecado (7, 14). Bajo el poder del pecado... la carne opone una insuperable resistencia a la ley, que en sí es "espiritual", pneumática (7, 14); con la carne sirve el hombre a la ley del pecado (7, 25). "Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados vigorizadas por la Ley obraban en nuestros *miembros y daban frutos de muerte" (Rom.* 7, 5); *en la carne no vive* nada bueno (7, 18), la *otra ley* de los miembros del hombre no redimido lucha continuamente con la ley de la razón (7, 23). "Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne" (*Gal.* 5, 17). El concepto "carne" significa, pues, en San Pablo el hombre impotente ante Dios después que la muerte y el pecado impusieron su poder en el mundo...; junto al hombre redimido, espiritual, pneumático, cristiano no existe el hombre indiviso y en paz consigo mismo, el hombre "natural", sino sólo el hombre caído y sometido a los poderes del mal. "Los que son según la carne sienten las cosas carnales" (8, 5); "el apetito de la carne es enemistad de Dios" (8, 7) y "los que viven según la carne no pueden agradar a Dios" (8, 8). Quien vive según la carne tiene que morir (8, 13; cfr. 6; *Gal.* 5, 8). Las obras de la carne son: "fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discor-

dias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios" *(Gal.* 5, 19-21). El "hombre carnal" ni es primariamente—subrayémoslo, contra el uso común e indebido de la expresión—el que peca sin contención en materia sexual; el concepto "carne" significa en San Pablo todo lo alejado y enemigo de Dios en el hombre. El hombre es carne porque está caído y culpablemente sometido al desorden. En el bautismo el hombre depone fundamentalmente el "cuerpo carnal" *(Col.* 2, 11); esto ocurre en virtud de la obra salvadora de Dios, que por medio de Cristo atacó y aniquiló el pecado, justamente en el lugar en que tenía su principal baluarte *(Rom.* 8, 3). El cristiano ya no está indefenso bajo la tiranía de los poderes del mal, ya no está "en la carne", sino "en el espíritu", porque el espíritu de Dios habita en él. "Lo divino es para los hombres espíritu y por eso carne y espíritu están en oposición excluyente: "Porque la carne tiene tendencias contrarias al espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otro se oponen de manera que no hagáis lo que queréis" *(Gal.* 5, 17), que determinan y definen la totalidad del hombre. "Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz" *(Rom.* 8, 6). Lo espiritual—sobrenatural e imperecedero—se opone a lo puramente anímico (psíquico) y perecedero *(I Cor.* 2, 14; 15, 44. 46). Los hombres reciben el espíritu divino por la fe *(Gal.* 3, 2. 14) y por el bautismo *(I Cor.* 6, 11; 12, 13) y su vida se transforma desde entonces, Se dejan conducir por el espíritu de Dios que habita en ellos *(Rom.* 8, 9. 11; *I Cor.* 6, 19), son impulsados *(Rom.* 8, 14; *Gal.* 5, 18) y adoctrinados *(I Cor.* 2, 6-16) por El: el Espíritu es la norma de conducta del cristiano *(Rom.* 8, 4. 5; *Gal.* 5, 16. 25); los cristianos rezan en el Espíritu *(Eph.* 6, 18); en el Espíritu esperan la plenitud *(Gal.* 5, 5); la obra del Apóstol ocurre en la fuerza y virtud del Espíritu *Rom.* 15, 19), en virtud y fuerza y en el Espíritu Santo *(I Thess.* 1, 5); el hombre espiritual solamente en el Espíritu puede decir que Jesus es el Señor *(I Cor.* 12, 3), y quien tiene el don de lenguas habla misterios en el Espíritu *(I Cor.* 14, 2). No hay que olvidar—y esto es un rasgo fundamental de la teología paulina—que el caminar en el Espíritu exige la aplicación de todas las fuerzas del hombre. Quien recibió el Espíritu debe vivir conforme a El y realizar día por día lo que le ha sido regalado por pura gracia (cfr., por ejemplo, *Rom* 8, 12. 13; *I Cor.* 3, 16. 17; 6, 19. 20; *I Cor.* 10, 1-13; *Gal.* 5, 16. 25). Sólo en este sentido es fruto del Espíritu el amor (cfr. sobre todo *I Cor.* 13, *Rom.* 5, 5), la alegría, la paz, longanimidad, benignidad, bondad, fidelidad, continencia *(Gal.* 5, 22. 23). De los dones especiales del Espíritu y de los efectos milagrosos (carismas) habla el Apóstol en *I Cor.* 12-14...

El Espíritu Santo comunicado al hombre concede y posibilita nuevos conocimientos sobre el ser y planes de Dios. San Pablo no dice expresamente que Dios sea espíritu (cfr. *Io.* 4, 35); para él era evidente. El espíritu es esencial y primariamente espíritu de Dios (por ejemplo, *Rom.* 8, 9. 11. 14; *I Cor.* 2, 10. 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3); procede de Dios *(I Cor.* 2, 12) y es el Espíritu Santo correspondiente al ser de Dios (por ejemplo, *Rom.* 5, 5; 9, 1; 14, 17; 15, 13; *I Cor.* 6, 6. 19; 12, 3; *II Cor.* 13, 13; *I Thess.* 1, 5. 6; 4, 8). Dios envía el espíritu de su Hijo al corazón

de los hombres (*Gal.* 4, 6); los corintios son una carta de Cristo escrita en los corazones con el espíritu del Dios vivo (*II Cor.* 3, 3). La plenitud del Espíritu vive en Cristo. El Espíritu es espíritu de Cristo (*Rom.* 8, 9; *Phil.* 1, 19), espíritu del Señor (*II Cor.* 3, 17; cfr. *Gal.* 4, 6; en otros textos es llamado "mente" del Señor (por influencia de una cita viejotestamentaria) (*I Cor.* 2, 16). La plena revelación del "Espíritu de la santidad" ocurrió en la resurrección (*Rom.* 1, 4); en la resurrección Cristo se convierte en espíritu vivificante (*I Cor.* 15, 45). Entre Cristo y el Espíritu existe la comunidad más íntima posible y no podemos imaginar ninguna separación entre ellos, por más que no puedan estar mezclados ni fundidos entre sí. Donde está el Señor está el Espíritu, según su ser, y donde el Espíritu obra, obra también el Señor; este es el sentido de la fórmula: el Señor es el Espíritu (*II Cor.* 3, 17).'

San Pablo escribe a los gálatas: "Mientras fuimos niños vivíamos en servidumbre, bajo los elementos del mundo; mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción. Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba Padre! De manera que ya no es siervo, sino hijo, y si hijo, heredero por la gracia de Dios.

En otro tiempo no conocíais a Dios y servisteis a los que no son realmente dioses. Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos, ¿cómo de nuevo os volvéis a los flacos y pobres elementos a los cuales de nuevo queréis servir?" (*Gal.* 4, 4-9).

El Espíritu enviado al corazón de los hombres es, según este texto, el espíritu de Jesucristo, es un espíritu operante y eficaz. San Pablo está lejos de predicar que la existencia del Espíritu y su inhabitación en los hombres sean estáticas; todo su interés está orientado a la actividad del Espíritu de Dios. El Espíritu que él predica es fuerza divina, poder celeste personal, eficacia divina personal que transforma a los hombres. Espíritu y fuerza (*dynamis*) están íntimamente unidos (cfr. *I Cor.* 2, 4; *II Cor.* 12, 9; *Col.* 1, 29; *Tim.* 1, 17).

El Espíritu nos hace hijos de Dios y testifica con su llamada al Padre que de verdad somos hijos de Dios. En El poseemos, por tanto, la riqueza de la gloria divina para fortalecernos en el hombre interior. El Espíritu de Dios que habita en nosotros nos regala el verdadero conocimiento y el verdadero amor. San Pablo dice a los efesios que están arraigados y fundados en el amor por el espíritu de Cristo, que habita en ellos, y prosigue: "y así podáis compren-

der en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (*Eph.* 3, 18-19). Sólo el espíritu comprende lo que es Dios; sólo en el espíritu podemos conocer el misterio de Cristo. Sólo hay verdadero conocimiento en el amor; amar y conocer se pertenecen recíprocamente; el Espíritu que obra el uno obra también el otro. Por el Espíritu Santo que nos fué concedido fué derramado el amor de Dios en nuestros corazones (*Rom.* 5, 5; cfr. 8, 9. 11; *Col.* 1, 22). Los cristianos viven en el Espíritu Santo (*Gal.* 5, 25).

Como el Espíritu es enviado por Cristo y Cristo obra en su actividad, las obras del Espíritu Santo se atribuyen también a Cristo. Lo que hace Cristo lo hace también el Espíritu Santo, y viceversa. También el Espíritu Santo habita, como Cristo, en los bautizados (*Rom.* 8, 9, 11; *I Cor.* 3, 16; 6, 19; *II Tim.* 1, 14). El Espíritu Santo obra, como Cristo, en nosotros (*Rom.* 8, 14, 16. 26; *I Cor.* 12, 11). Somos justificados en el Espíritu y en Cristo (*I Cor.* 6, 11; *Gal.* 2, 17), santificados en Cristo y en el Espíritu (*Rom.* 2, 29; *I Cor.* 1, 2) sellados en Cristo y en el Espíritu (*Eph.* 4, 30; 1, 13). Tenemos amigos en Cristo y en el Espíritu Santo (*Rom.* 14, 17; 5, 11).

A pesar de esta semejanza entre la actividad de Cristo y la del Espíritu, hay entre ellas también profundas diferencias. Cada uno de los huéspedes celestiales se une al creyente de modo distinto; el Espíritu Santo es el principio de la nueva vida, en cuanto causa y asegura la comunidad con Cristo. El hombre asido por él es sustraído de la esfera y leyes de la "carne"; en él se acaba la existencia carnal: la existencia del hombre no redimido, no del hombre que vive en soberanía autónoma y en contradicción a Dios, del hombre perdido. La redención incluye, pues, la superación de la existencia "carnal"; tal victoria se logra gracias al Espíritu Santo, que concede e infunde a los hombres la vida nueva, la unión con Cristo y la filiación respecto del Padre celestial.

A consecuencia de esa actividad del Espíritu Santo los cristianos pertenecen a Cristo como propiedad suya (*Rom.* 8, 9); no pertenecen al Espíritu Santo de la misma manera. El Espíritu es más bien la fuerza celestial, el aliento de vida celestial que los cristianos poseen como precioso don gracias a la liberalidad del Padre. Son miembros de Cristo porque pertenecen al cuerpo del que Cristo es Cabeza; en cierto modo forman junto con El "una persona". El Espíritu Santo, en cambio, habita en ellos como en su casa. A con-

secuencia de la estrecha unión de los cristianos con Cristo, el Padre celestial ve hijos suyos muy amados a los cristianos; es en Cristo, y no en el Espíritu, en quien el Padre llama a los creyentes a la gloria del cielo; en El les prepara las riquezas de la vida celeste *(Rom.* 8, 29; *Eph.* 1, 3-12). La Sagrada Escritura nada dice de una comunidad tan íntima con el Espíritu Santo; El es más bien el principio personal y creador de la causa; también es el Espíritu Santo quien nos da la garantía de ser hijos de Dios a consecuencia de la unión con Cristo *(Rom.* 9, 16). El agua bautismal, que simboliza el don mesiánico del Espíritu Santo, consagra al hombre para miembro del Cuerpo de Cristo (*I Cor.* 12, 13); el Espíritu es la fuerza organizadora personal, el principio personal de la incorporación en Cristo (*Gal.* 5, 25; *II Cor.* 13, 4). Tampoco Cristo es puramente pasivo; El es quien nos envía el Espíritu, la fuerza organizadora, nos inspira en cierto modo su aliento, el Pneuma celestial, y, en definitiva, es el Padre quien nos envía el Espíritu por mediación de Cristo *(Tit.* 3, 6). Por tanto, aunque Cristo desempeña un papel activo en el acto de enviar el Espíritu Santo y el Espíritu es sólo enviado a quien se dirige a Cristo en el amor, es, sin embargo, el Espíritu quien obra y conserva en nosotros la unidad viva con Cristo *(Rom.* 8, 14-15). Entre Cristo y el Espíritu hay, pues, una relación recíproca: el Espíritu es concedido a quien ha sido elegido por Cristo o por el Padre a través de Cristo, porque sólo a ése envía Cristo su aliento; el Espíritu es el aliento vital personal infundido en el cristiano elegido por Cristo. La fuerza conformadora y organizadora—hecha persona—que une al hombre con Cristo.

Dada esta función del Espíritu Santo en la existencia cristiana se comprende que al misterio del cristiano pertenezca el encuentro con Cristo y no el encuentro con el Espíritu Santo, que es, más bien, la fuerza personal que obra el encuentro con Cristo, el vínculo personal que mantiene unidos a Cristo y al cristiano; por ser personal puede ser adorado, pero el encuentro personal con El no desempeña ningún papel en la estructura de la existencia cristiana descrita por San Pablo.

El hecho de que el culto al Espíritu Santo esté un poco en segundo término dentro de la liturgia no significa ninguna imperfección, sino que expresa la ley de la existencia cristiana. La estructura de la existencia cristiana, tal como describen, San Pablo sobre todo, los Padres griegos y la liturgia, se resume en la siguiente fórmula: por Cristo, en el Espíritu Santo al Padre.

San Pablo ve como *signos* de la posesión del Espíritu la com-

prensión del lenguaje espiritual (*I Cor.* 13), el confesar a Cristo como Señor (*I Cor.* 12, 3), los carismas (*I Cor.* 12, 7-11), el ágape (*I Cor.* 13), el dirigirse a Dios con la palabra "padre" (*Rom.* 8, 15). Junto a los efectos extraordinarios del Espíritu, como el don de lenguas, profecía, etc. (*I Cor.* 12, 7-11), existen también los efectos éticos; son los carismas superiores (*I Cor.* 12, 31), y, por tanto, más importantes que los otros. En ellos obra el Espíritu como Espíritu Santo o Espíritu de la santificación (*Rom.* 1, 4). La *Epístola a los Tesalonicenses* (4, 7-8), por ejemplo, habla de la contradicción entre el espíritu y el pecado: "que no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. Por tanto, quien estos preceptos desprecia no desprecia al hombre, sino a Dios, que os dió su Espíritu Santo". El pecado, por contradecir el don del Espíritu, es una ofensa especial a Dios. Pero el Espíritu no exige sólo santidad, sino que la obra como uno de sus frutos: "Los frutos del Espíritu son caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza" (*Gal.* 5, 22). El Espíritu libera de la "ley del pecado" (*Rom.* 8, 2). También *Rom.* 8, 9 habla claramente: "pero vosotros no vivís según la carne (en el ámbito de influencia de la carne), sino según el espíritu (participando en la fuerza y virtud divinas del nuevo eón), si es que de verdad el Espíritu de Cristo habita en vosotros".

La presencia del Espíritu Santo es *signo del amor de Dios.* El Espíritu es la revelación intradivina y la intradivina realización del amor y bienaventuranza del Padre y del Hijo, el aliento que Padre e Hijo se inspiran y respiran recíprocamente. El Espíritu Santo es, pues, prenda de que Dios nos concede participar realmente en su gloria. Dios ha puesto su propio amor y bienaventuranza en prenda de nuestra salvación (*Eph.* 1, 13-14; *Rom.* 5, 5; *II Cor.* 1, 22; 5, 5; *Gal.* 3, 5; *I Thess.* 4, 8). Los bautizados son inmergidos en este Espíritu y en este amor personal de manera que son traspasados e inflamados de la llama del amor divino (*I Cor.* 12, 13); son asumidos en el aliento amoroso de Dios.

A. Kirchgässner (*Erlösung und Sünde im Neuen Testament,* Friburg Br. 1950, 98-100) describe así la *garantía de salvación,* implicada, según San Pablo, en la posesión del Espíritu Santo: "En tres textos (*II Cor.* 1, 22; *Eph.* 1, 13; 4, 30) se habla de que los cristianos son sellados con el sello del Espíritu Santo. Esta metáfora significa que el cristiano es caracterizado de modo parecido a como eran señalados los antiguos esclavos e iniciados de una religión por un estigma, un sello de fuego o un tatuaje que les durara toda la vida. La imagen no significa que el hombre

interior sea sellado o cerrado, sino que le son concedidas tres cualidades: 1) el cristiano será ya siempre propiedad de Dios y de Cristo y, por tanto, estará bajo su protección (imagen de la marca de esclavos e iniciados); (2), es ratificado como hijo y heredero de Dios (imagen del sello empleado en documentos); (3), recibe un carácter pneumático, una semejanza al Pneuma (imagen del cuño de las monedas). El primer efecto es el que está en primer plano en la metáfora (cfr. *Apoc.* 7, 3; 9, 1; 14, 1; 22, 4). El sello recibido se cree indeleble—*Eph.* 4, 30 alude al día de la salvación como día hasta el que ha de durar—; sólo en la segunda significación puede hablarse de rotura o lesión del sello; hay que hablar de *character indelebilis* en términos escolásticos. ¿No se afirma así una constante impecabilidad? San Pablo no deduce tal consecuencia, aunque es cierto que sólo son verdaderos hijos de Dios, verdadera propiedad de Dios y auténtica imagen del Espíritu quienes no pecan; pero del mismo modo que la marca del esclavo no impide que pueda huir de casa de su amo, el "sellado" puede desobedecer a Dios; pero del mismo modo que el esclavo huído sigue siendo siervo de su señor, el cristiano que peca conserva el "carácter" que recibió. Por lo demás el Pneuma no debe ser considerado como el sello o marca misma, sino como su causa eficiente.

El don del Pneuma es también llamado "prenda", concepto tomado del lenguaje jurídico; la suma que más tarde será pagada totalmente es la salvación perfecta en la gloria; "El (el Espíritu) es la prenda de nuestra herencia" (*Eph.* 1, 14; cfr. *II Cor.* 1, 22; 5, 5; *Rom.* 8, 16. 23). En dos textos (*II Cor.* 1, 22; *Eph.* 1, 13) la metáfora de la "prenda" está en relación con la del "sello", que acentúa aún más el sentido de garantía segura. Podríamos citar también *Rom.* 8, 11, en donde la seguridad de la resurrección se hace consecuencia del hecho de ser el mismo Pneuma el que inhabita en los cristianos y el que resucitó a Cristo. La posesión del Espíritu da seguridad de salvación. ¿No quiere eso decir que defiende con seguridad del pecado, puesto que es el pecado lo único que hace problemática la salvación? En realidad aquí sólo se habla del factor divino; por lo que respecta a la parte humana nunca puede hablarse de absoluta seguridad de salvarse; se supone el caso normal en que el cristiano vive conforme al Espíritu, sin que por eso deba ser negada la posibilidad de pecar.

El uso de la palabra "teleios" indica que San Pablo estaba convencido de que hay cristianos que están tan sometidos al Espíritu que (con certeza normal) no pecarán; son los "pneumatikoi katexochen", en oposición a los "nepioi", a los inmaduros, niños todavía (*I Cor.* 3, 1-2). *Gal.* 6, 1 contrapone los "pneumatikoi" a los que pecan; poco después exhorta a la humildad. Los testimonios del Apóstol sobre sí mismo hacen probable el hecho de que él tuviera la confianza de pertenecer a esa clase de cristianos espirituales; no sólo propone como modelo su transformación espiritual (*II Cor.* 10, 2-23; *Phil.* 3, 17, etc.), sino que en *II Cor.* 12, 9 habla de una revelación que le aseguró la gracia suficiente para siempre y que le dió la certeza de que la fuerza de Dios se demostraba también en su debilidad. *I Cor.* 9, 27 y *Phil.* 3, 12 no hablan propiamente de una inseguridad de salvarse, sino de la necesidad de hacer mayores esfuerzos éticos. Esta autoexperiencia del cristiano espiritual da a sus afirmaciones sobre la certeza de salvarse un sentido que trasciende lo teórico y condicional."

De todas estas indicaciones se deduce ya el carácter *escatológico* de la posesión del Espíritu, que San Pablo expresa así en la *Epístola a los Romanos,* por ejemplo: "Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo. Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos.

Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios.

Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos les justificó; y a los que justificó, a ésos también les glorificó" *(Rom.* 8, 18-30).

3. *Testimonio de San Juan.*

Según *San Juan* también es el Espíritu quien crea en los cristianos la nueva vida (*Io.* 3, 5). Cristo le prometió para cuando marchara de este mundo. En su conversación de despedida hace dependiente el descendimiento del Espíritu de su vuelta al Padre. El Espíritu es enviado por el Señor glorificado y perfecciona la comunidad de los discípulos con Cristo fundada ya por la fe *(Io.* 7, 39). Del mismo modo que el Espíritu armó a Jesús para su oficio mesiánico *(Io.* 1, 32-33) y fué así el fundamento y causa de toda su

actividad mesiánica, es también la causa eficiente y principio vital de los discípulos (*Io.* 16, 7; *I Io.* 4, 13); estará siempre con ellos y en ellos (*Io.* 14, 16); es el Espíritu de Jesús el que ha sido concedido a los discípulos (*Io.* 16, 14), es decir, es el Espíritu que habita en Jesús, que procede de El y nos une a El. Según *I Io.* 3, 24 el Espíritu es la característica de la comunidad con Dios. Sabemos que Dios está en nosotros en el Espíritu que nos ha sido concedido. La posesión del Espíritu obra la comunidad con Dios (*I Io.* 4, 13). Sabemos que Dios está en nosotros y nosotros en El, porque nos ha sido dado su Espíritu. El Espíritu está en estrecha relación con la verdad: es el Espíritu de la verdad (*Io.* 4, 6; 5, 6; 14, 15; 15, 26; 16, 13) y debe iniciar a los discípulos en toda verdad, hacerles partícipes de la realidad de Dios hecha accesible por Jesucristo (14, 25; 16, 12-15), en la vida y en el conocimiento.

Frente al mundo, el Espíritu es el *Paracletos* de los que viven en gracia. Paracletos significa el llamado a hablar en favor de uno; originalmente es el que habla en favor de un acusado, el testigo de descargo, el intercesor. La palabra griega no tiene el sentido de abogado, que proviene de su traducción latina "advocatus". La promesa de Jesús tiene el sentido de que el Espíritu Santo defenderá la causa de los discípulos contra el mundo. Aparece como testigo a favor de Jesús, revelador, enviado por Dios (*Io.* 15, 26), y al desempeñar ese oficio se convierte en acusador del mundo, arguyéndolo de injusticia; para su vergüenza y condenación aducirá los argumentos de que el mundo se ha hecho culpable del pecado por no creer en Cristo, de que el Crucificado está justificado por su entrada en la gloria del Padre y de que en la muerte de Jesús no se hizo justicia sobre él, sino sobre el Señor de este mundo (*Io.* 16, 8-11; *Comentario*, de Wikenhauser, pág. 23). Esta triple actividad (de convicción) es cumplida por el Espíritu Santo mediante la palabra—inspirada por El—, de la predicación de la Iglesia y también mediante la vida de los bautizados que se oponen al mundo pecador. El Espíritu Santo se hará cargo del papel que Cristo ha desempeñado hasta ahora (*Io.* 14, 16).

Aunque la palabra "Paracletos" no significa consolador y fué mal traducida desde antiguo en este sentido, el Espíritu realiza su función auxiliadora a favor de los creyentes como consuelo y consolación.

San Juan da testimonio a la vez de la venida del Espíritu Santo y de la venida espiritual de Cristo glorificado (14, 16-19). De eso deducen los partidarios de la interpretación literal-crítica de la Escri-

tura que, según la doctrina de San Juan, la vuelta de Jesús a los suyos coincide con la venida del Espíritu Santo, de manera que el Señor glorificado está presente en la presencia del Espíritu Santo. Pero esta interpretación no hace justicia a los textos, pues Jesús dice que vendrá "otro" Paracletos (14, 16) y que será enviado por El (Hijo) o por el Padre a ruegos del Hijo. San Juan no dice que venga Jesús mismo a sus discípulos en el Espíritu Santo, sino que vendrá junto con el Espíritu, que Padre e Hijo hacen su morada en el hombre junto con el Espíritu Santo (14, 23). Padre, Hijo y Espíritu hacen una unidad inseparable, de forma que no se puede tener a uno de ellos sin tener a los demás. El hombre al recibir al Espíritu Santo recibe también al Hijo.

III. Inhabitación de las tres personas divinas.

1. Cuando el Espíritu Santo es enviado al hombre no sólo obra su unión con Cristo, sino también el encuentro con el *Padre celestial;* la comunidad con Cristo, creada por el Espíritu Santo, tiende justamente a este encuentro, pues todo lo que hace Cristo lo hace como mediador entre Dios y los hombres; Cristo no es la meta, sino el camino; primaria e inmediatamente es la puerta, el revelador, no el revelado. La unión con Cristo se cumple y perfecciona en el encuentro con el Padre celestial; el movimiento empezado por el Espíritu tiene ahí su punto culminante; al llegar al Padre ese movimiento vuelve otra vez hacia su punto de partida. Cuando el Espíritu Santo se apodera de un hombre y lo sitúa en relación salvadora con el Padre no obra de por sí ni autónomamente, sino que cumple lo que el Padre ha pensado y decidido. En definitiva es el Padre quien se apodera en el Espíritu Santo de los predestinados en Cristo (*Rom.* 8, 39). El Espíritu Santo es, en cierto modo, la mano o poder de Dios Padre, de la primera Persona divina.

La venida del Espíritu Santo tiene, pues, como consecuencia, dada la íntima unión recíproca de las personas divinas, *la presencia de las tres personas divinas.* Según San Juan (14, 23), Cristo promete a sus discípulos: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada", Según *II Cor.* 6, 16, quien es templo del Espíritu Santo, es morada de Dios vivo (cfr. *I Cor.* 14, 25).

2. *La inhabitación en el hombre que vive en gracia se atribuye en común a las tres Personas.* Pues todas las obras *ad extra* de Dios

proceden de las tres Personas divinas como de una sola causa eficiente; este hecho fué últimamente destacado en la Encíclica *Mystici Corporis* (cfr. Vol. 1, §§ 49 y 51). Pero los *Padres griegos* y muchos teólogos occidentales—por ejemplo, Cornelius a Lapide, L. Thomassim, Petavius, B. de Rubeis, C. Passaglia, H. Hurter, Régnon, Scheeben y Schell—aseguran que cada una de las personas está presente en el yo humano, en cuanto que están entre sí en oposición relativa o relacional (cfr. Vol. 1, 50). Los teólogos suelen explicar más en concreto el proceso mediante algunas distinciones. El Espíritu Santo es considerado como el perfeccionamiento de la realización vital procedente del Padre. Por eso, a nuestro modo de ver, está el primero en el movimiento que parte de Dios hacia las criaturas; es quien está en contacto más íntimo con ellas en cierto modo. El Padre se apodera de las criaturas mediante el Espíritu Santo, que es entendido como la fuerza personal, como el movimiento mismo en que Dios se regala a los hombres. El Espíritu Santo es enviado a los corazones; el hombre participa, pues, de sus características. La presencia del Espíritu en el hombre tiene como consecuencia la presencia de las demás personas, dado el carácter relacional del Espíritu Santo y su unión íntima e indisoluble con el Padre y el Hijo, derivada de ese su carácter relacional: el hombre que vive en gracia participa de las características del Padre y del Hijo mediatamente; la venida del Espíritu Santo tiene justamente el sentido de conducir al cristiano hacia el Hijo y—a su través—hacia el Padre. El Espíritu Santo se apodera del cristiano a favor del Hijo y del Padre, no para su propia posesión y propiedad; al conceder participación en su propia vida al cristiano le regala la posesión del ser divino, idéntico a cualquiera de las tres personas, es decir, le concede participar en la naturaleza divina (*II Pet.* 1, 3-4). (Oración en el ofertorio de la Misa, al mezclar el agua con el vino.)

Estas reflexiones se completan si se unen a la doctrina, más desarrollada en la teología occidental, de que el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo. Como toda conversión de Dios hacia la criatura es un movimiento de amor, es natural que la autocomunicación de Dios al hombre ocurra precisamente en el Espíritu Santo. Dios incorpora a la criatura en su propia vida. El Espíritu Santo es el interior, la interioridad, la intimidad de Dios. El ser asumido *(Hineinnahme)* en el amor—que es el Espíritu Santo—es la aceptación en la intimidad de Dios, en el corazón de Dios. Ser asumido por el Espíritu Santo significa, según

eso, ser asumido *(ergriffen)* por el amor de Dios. El Espíritu Santo —que es la interioridad de Dios—se hace así, en cierto modo, interioridad del hombre. Interioridad en el sentido de la revelación sobrenatural no es sólo el estrato interno del yo humano, sino el amor mismo de Dios infundido por El al hombre en el Espíritu Santo. Cfr. § 90.

Algunos teólogos van aún más lejos y aseguran que el Espíritu Santo se une a la naturaleza humana en gracia de modo parecido a como el Hijo de Dios se unió con la naturaleza humana; esta última unión es más íntima que la primera, porque la naturaleza humana de Cristo no tiene personalidad humana, sino que sólo tiene personalidad y existencia en el yo divino del Hijo de Dios; por tanto, es única y no tiene opuesta. La unidad del Espíritu Santo con el hombre no es unión hipostática.

La *teología occidental,* al hablar de la presencia de Dios en el hombre que vive en gracia se fija menos en las tres personas divinas que en su esencia única. Apenas toca el aspecto de la inhabitación de las tres personas divinas según sus propias características personales y relacionales; interpreta la inhabitación como el estado del ser y existir *(Insein)* de Dios, esencialmente uno, en nosotros. El hecho de que la Sagrada Escritura y los Padres atribuyan al Espíritu Santo una presencia especial en el hombre es, según la teología occidental, una mera apropiación (cfr. § 51). Los Padres griegos, en cambio, ven en la inhabitación un proceso y acontecer continuos en los que las personas que envían fundan la existencia de la enviada y las personas generadoras envían a la engendrada *(hervorgebrachte).* Dios está y permanece presente en cuanto que se presencializa continuamente, en cuanto que el Padre envía al Hijo, y Padre e Hijo envían al Espíritu Santo.

3. En vista de la doctrina de la Escritura sobre la inhabitación del Dios trinitario en el hombre que vive en gracia, surge la cuestión de *en qué se distingue esta presencia de Dios de su omnipresencia* (cfr. § 71). Representa una relación especial del hombre con Dios que los teólogos explican de distintas maneras. Ateniéndonos al sentido de la teología de Santo Tomás podría explicarse de la manera siguiente (cfr. §§ 44, 50, 168). Según la doctrina de la Escritura y de los Santos Padres, por Cristo presente tenemos el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu (*Eph.* 2, 18). El Espíritu Santo es, como vimos, el ofrecimiento amoroso al Padre y al Hijo, el movimiento amoroso hacia el Padre y el

Hijo; quien está en comunidad con El es introducido en ese movimiento y se pone en continuo movimiento hacia el Hijo y hacia el Padre. Podemos barruntar la fuerza de ese movimiento pensando que todo acontecer terrestre es un mero eco de ese movimiento intradivino. Del mismo modo que la acción en la que el Espíritu Santo es engendrado tiene su punto de partida en el Padre y desde el Padre llega a la tercera persona divina a través del Hijo, el movimiento de vuelta iniciado en el Espíritu Santo llega hasta el Padre pasando por el Hijo; así se cierra el círculo. Cuando el bautizado es incorporado a la corriente del amor, que es el Espíritu Santo, es llevado hasta el Hijo y desde El hasta el Padre. El Hijo no es más que la acción de entrega y ofrecimiento al Padre; es la inclinación continua y personificada a la persona divina que le engendra. Según hemos visto, el Hijo no se inclina sólo hacia el Padre, sino que es la inclinación y ofrecimiento personificados; es también un movimiento personificado hacia el Padre, pero en otro sentido que el Espíritu Santo; el Espíritu Santo lo es en la forma del amor que irradia de la luz del conocimiento, mientras que el Hijo lo es en la forma de conocimiento inflamado de amor. El Hijo es la palabra, el Verbo, con quien el Padre dialoga; y a la vez es la respuesta personal y personificada a la palabra y al hablar del Padre; es la respuesta personificada, el movimiento de respuesta. El hombre que vive en gracia es también incorporado a ese movimiento de respuesta; al ser dominado por el Espíritu Santo es puesto en relación con la naturaleza humana de Jesucristo, precisamente como miembro de ella; pero la naturaleza humana de Cristo existe sólo en la fuerza y virtud del Hijo de Dios, de la segunda Persona divina. Ya antes de la Resurrección había sido asumida por el Logos divino y desde la Resurrección existe en la gloria resplandeciente del Hijo de Dios. El bautizado que es incorporado a la corriente de amor, que es el Espíritu Santo, y a la gloria de Cristo glorificado, es introducido también en el movimiento que va desde el Señor glorificado al Padre; es llevado a la presencia del Padre por el Hijo. Pero ese movimiento no se aquieta todavía; el Padre es, a su vez, movimiento hacia el Hijo y, a través del Hijo, hacia el Espíritu Santo; el que llega al Padre y es aceptado por El, es incorporado al movimiento que es el Padre mismo. El hombre que vive en gracia co-realiza *(milvollzieht)*, por tanto, el proceso vital intradivino; *participa viva y realmente del intercambio vital de Dios trinitario*. Aquí tropezamos de nuevo con el hecho varias veces mentado de que el estado de cristiano

no es estático ni es un ser parado y rígido, sino un continuo acontecer, acontecer, por lo demás, ocurrido en la paz y protección de la riqueza vital y seguridad existencial de Dios. La vida terrena se nos aparece así como camino hacia la patria. El hombre que vive en gracia es *homo viator.*

IV. La participación en la vida de Dios en cuanto semilla del cielo.

Estos procesos son ordinariamente invisibles e imperceptibles para nosotros; estamos seguros de ellos por la fe, no por el entendimiento. Pero nuestra participación en el intercambio vital de las tres personas divinas tiende a penetrar en nuestra conciencia. La presencia en la gracia del Dios trinitario concede capacidad para un conocimiento nuevo de Dios, para un nuevo amor de Dios y para un bienaventurado gozo de El; esa gran posibilidad no se realiza perfectamente mientras dura esta vida de peregrinación; se realiza imperfectamente en la fe, en el conocimiento de la fe y en el amor a Dios. El conocimiento que adquirimos al dar un sí creyente a Dios y el amor a El están caracterizados por el hecho de realizarse y reflejarse en ellos la participación en la vida de Dios, es decir, el fecundo conocimiento y el fructífero amor de Dios mismo, sin que seamos conscientes ni debamos serlo de la eficacia y equidad divinas o de la configuración divina—por ellas condicionada—de nuestro conocimiento y amor. El conocimiento y amor de fe es un misterio, porque en ellos se representa el misterio de la vida divina. La fe, el conocimiento de fe y el amor del bautizado tienen, por tanto, en el fondo una hondura incomprensible. Podemos dar un paso más y decir: en cada conocimiento y en cada palabra de la verdad el hombre que vive en gracia habla junto con el Padre al Hijo y oye y contesta junto con el Hijo al Padre; está en comunidad de palabra con el Padre y en comunidad de atención y respuesta con el Hijo. Y del mismo modo está en comunidad de amor creador con el Espíritu Santo. El conocimiento y amor puramente naturales no tienen ese fondo y esa profundidad; como son sólo una participación en el ser espiritual de Dios y no en el intercambio vital intradivino, en ellos se refleja mucho menos la realidad de Dios que en el conocimiento y amor de quien está en gracia, mucho más ricos por su dimensión de intimidad divina. Aunque el conocimiento y amor naturales, a consecuencia

de su participación en el ser divino, tengan siempre una incomprensible elevación y dignidad, son pobres y desmedrados si se les compara en dignidad con el conocimiento y amor de quien está en gracia.

La capacidad interna y el derecho concedidos por la inhabitación de las tres personas divinas lograrán su pleno desarrollo en el estado del *cielo;* pero lo que allí se logrará con plenitud se tiene ahora germinalmente. El conocimiento y amor, para los que son capacitados los cristianos por la gracia, pueden ser caracterizados como el conocimiento y amor que tienden a la inmediata visión de Dios y al amor a Dios en ella fundado. La relación de un estado a otro puede compararse a la relación entre la bellota y la encina o entre la libélula y la mariposa. El hombre que vive en gracia, mientras dura su estado de peregrinación, está ya en cierto modo en el cielo. Una forma intermedia entre ambas es el estado del místico, pero también el místico pertenece más al modo germinal de existencia que al modo perfecto de gloria.

Viceversa: el estado del *infierno* consistirá en que el hombre, despojado de toda ayuda y consolación terrenas, será incapaz de realizar la comunidad de palabra con el Hijo y la comunidad de amor con el Espíritu Santo. El condenado es mudo y frío. Cfr. la doctrina sobre el infierno.

V. Doctrina de los Santos Padres.

En la *época de los Padres* quienes más clara y admirablemente describieron nuestra participación en la vida trinitaria de Dios fueron *Irineo* y *Orígenes,* y precisamente en el sentido de que por el Hijo somos llevados a presencia del Padre en el Espíritu Santo. San Atanasio, San Cirilo de Alejandría y—recapitulando a todos—San Juan Damasceno continuaron la doctrina de Orígenes. Cfr. los textos en §§ 58/60.

Vamos a citar unos cuantos ejemplos concretos de textos que hablan de la presencia y eficacia de Dios trinitario en el hombre que vive en gracia. Dice San Atanasio en el *Sermón tercero contra los arrianos* (24): "Por la gracia del Espíritu que nos ha sido concedida estamos en El y El en nosotros... Mediante la participación en el Espíritu estamos unidos a la divinidad de tal manera que tenemos que agradecer nuestro ser en el Padre no a nosotros mismos, sino al Espíritu que se encuentra y está en nosotros." En el *Comentario de la Epístola a los Romanos* dice San Juan Crisóstomo, refiriéndose a *Rom.* 5, 5: "El (el Apóstol) no dice: el amor

de Dios nos ha sido regalado, sino: ha sido derramado. Así expresa la liberalidad y generosidad de Dios. Y lo que derramó no es el cielo, o la tierra o el mar, sino lo que hace de los hombres ángeles, hijos de Dios y hermanos de Cristo: el Espíritu Santo... Si Dios no hubiera querido regalarnos una rica corona después del trabajo no nos habría regalado antes del mismo bienes tan elevados. Pero el fuego de su amor se revela en que no nos regala alguna que otra pequeñez, sino que derrama sobre nosotros la fuente misma de todos los bienes, y eso antes de que hayamos entrado en la lucha. ¡No titubees ni dudes entre si eres o no digno del premio de la victoria! Tienes un poderoso intercesor y abogado ante ese Juez: el amor." San Cirilo de Jerusalén dice en la *Catequesis 17* (14): "El Espíritu Santo descendió para revestir y bautizar de fuerza a los apóstoles. Pues dice el Señor: después de pocos días seréis bautizados en el Espíritu Santo (*Act.* 1, 5). No fué un poquito de gracia, sino toda la fuerza. Pues lo mismo que quien es sumergido en el agua y bautizado está rodeado de agua por todos los lados, ellos fueron completamente bautizados por el Espíritu. Sólo que el agua rodea por fuera, pero el Espíritu bautiza incesantemente el interior del alma. ¿De qué te admiras? Toma un ejemplo de lo corporal; es pequeño y barato, pero instructivo para las almas sencillas. Si el fuego penetra la pesada masa del hierro y la hace toda fuego, calentando lo frío e iluminando lo negro; si el fuego, que es un cuerpo, penetra en el interior del hierro y obra irresistiblemente, ¿por qué te admiras de que el Espíritu Santo penetre en el interior del alma?" Aludiendo a Juan (4, 14), dice en la *Catequesis 16* (12): "¿Por qué llamó agua a la gracia del Espíritu? Todo existe en el agua. El agua produce hierbas y animales. Baja del cielo en la lluvia. Desciende toda igual, pero obra de maneras distintas. Una sola fuente riega el paraíso, una y la misma lluvia cae sobre el mundo. Pero se hace blanca en el lirio, roja en la rosa, púrpura en las violetas y jacintos y de una abigarrada variedad en las distintas especies de cosas. Es distinta en la palma, pero no es de otra especie y distinta de sí misma. La lluvia no varía ni es unas veces así y otras veces de otra manera, pero se acomoda a las distintas cualidades de las cosas que la reciben y para cada una es lo que le corresponde. Del mismo modo, el Espíritu Santo es sólo uno y de una sola especie e indiviso, pero da la gracia a cada uno como quiere." San Ambrosio dice en su obra *Sobre el Espíritu Santo* (cap. 1): "Por tanto, hemos sido llamados por Dios con el Espíritu. Del mismo modo que morimos en Cristo para renacer, somos sellados por el Espíritu para poder llevar en nosotros su brillo esplendoroso, su imagen y su gracia. Es un sello espiritual. Pues aunque también somos sellados visiblemente en el cuerpo, en realidad somos sellados en el corazón para que el Espíritu Santo imprima en nosotros la imagen de la idea ejemplar celestial." San Cirilo de Alejandría dice en las pláticas sobre la Trinidad: "Los santos sólo pueden conseguir la riqueza de participar de Dios recibiendo el Espíritu Santo... ¿No decimos que el hombre fué creado de barro y a imagen de Dios?... Pero quien nos infunde la imagen de Dios y nos imprime un sello de belleza supramundana es el Espíritu Santo... El hombre fué creado al principio como ser vivo, Dios le formó en cierto modo, según la Escritura, le echó una mano. Pero cuando había entrado en la existencia fué configurado a imagen de Dios, al serle infundido el aliento de vida (*Gen.* 2, 7). Pero cuando olvidó la santidad convirtiéndose al mal, fué

llevado de nuevo a su antigua y original belleza, cuando Cristo rejuveneció con figura divina y espiritual lo que era viejo. Y esto ocurrió exactamente lo mismo que entonces. Pues también sopló sobre los apóstoles diciendo: Recibid el Espíritu Santo... El envía el Espíritu Santo mismo a las almas de los creyentes y hace que more en ellos, y en El y por El les configura según su imagen original, es decir, según su imagen o a semejanza de El en la santidad, y así les asemeja al primer modelo, que es el Padre. Pues la verdadera y fiel imagen es el Hijo mismo, y la imagen natural del Hijo es el Espíritu; ahora bien, cuando por la santificación somos configurados a su imagen, somos formados a imagen de Dios... Y así, nos llamamos y somos templos de Dios y hasta dioses. Pues somos templos del ser y persona del Espíritu; nos llamamos también dioses porque por la unión con El... somos hechos partícipes de la naturaleza divina... Por eso dice también nuestro Señor Jesucristo de todo creyente y hombre bueno: "Vendremos el Padre y Yo y fijaremos en él nuestra morada." Otra vez dice San Cirilo, en la misma obra: "Cristo, que en cuanto Dios es santo por esencia, en cuanto hombre es santificado como uno de nosotros, en cuanto que ungió su templo con su propio Espíritu... Pues todo ocurre por el Padre, mediante el Hijo en el Espíritu Santo."

Fulgencio de Ruspe dice: "La resurrección espiritual del cuerpo de Cristo, que ocurrió por el amor, pues según las palabras de San Pedro, "vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo para ofrecer a Dios sacrificios espirituales, aceptos por Jesucristo", esta edificación espiritual, digo, no se pide a Dios nunca en circunstancias más favorables que cuando son ofrecidos el cuerpo y la sangre de Cristo mismo en el sacramento del pan y del cáliz por el cuerpo de Cristo mismo, que es la Iglesia; "pues el cáliz que bebemos es la participación en la sangre de Cristo y el pan que partimos es la participación en el cuerpo del Señor. Pues todos nosotros, aunque muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo y todos participamos de un solo pan." Y por eso rogamos que la misma gracia por lo que la Iglesia pudo convertirse en cuerpo de Cristo haga que todos los miembros del amor permanezcan inseparablemente unidos a la unidad del cuerpo. Y convenientemente pedimos que se realice esto en nosotros por el don del Espíritu Santo, que es el único Espíritu del Padre y del Hijo. Porque es la santa y esencial unidad e igualdad y amor de la Trinidad, la que es un sólo Dios verdadero, la que santifica por unanimidad a los que adopta *(sancta naturalis unitas et aequalis et caritas Trinitatis, quae unus solus et verus est Deus, unanimitate santificat quos adoptat).* En la sustancia única de la Trinidad existe la unidad en el origen, la igualdad en la filiación y la unción de unidad e igualdad en el amor; no hay ninguna separación en esa unidad, ni diferencia alguna en esa igualdad, ni tedio alguno en ese amor: como no hay ninguna diferencia—ya que la igualdad es querida y una, la unidad es igual y querida y el amor es uno e igual—, todo existe esencial e inmediatamente, sin cesar.

La mancomunidad del Espíritu Santo, si podemos hablar así, alude al amor único del Padre y del Hijo; esa mancomunidad está expresada en las palabras del Apóstol: "La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunidad del Espíritu Santo sean con todos vosotros"; y en otro texto: "Si hay un consuelo del amor, una comunidad del espíritu...",

por eso se dice: "Pues el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido regalado."

El Espíritu Santo, que es el Espíritu único del Padre y del Hijo, obra en aquellos a quienes El concede la gracia de la filiación divina, lo mismo que obró en los que recibieron el Espíritu Santo según las *Hechos de los Apóstoles*. De ellos se dice: "Pero la multitud de los creyentes era un solo corazón y una sola alma." La multitud de los creyentes había sido convertida en un solo corazón y en una sola alma por quien es el Espíritu único del Padre y del Hijo y un solo Dios junto con el Padre y el Hijo. Por eso advierte el Apóstol a los efesios que deben proteger cuidadosamente esa unidad espiritual en el vínculo de la paz: "Así pues, os exhorto yo, pero eso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humanidad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu." Dividen este espíritu los que por incredulidad o por orgullo se apartan de la unidad del cuerpo de la Iglesia. Claramente dice el Apóstol San Judas que son ajenos a este espíritu cuando afirma: "Estos son los que fomentan las discordias, hombres animales, sin espíritu." No tienen el Espíritu, porque piensan según los sentidos; por eso dice también San Pablo: "El hombre carnal no comprende qué es el Espíritu de Dios." Tales hombres pueden dividirse fácilmente, porque no tienen el espíritu en cuya unidad conservan espiritualmente los miembros de Cristo su unidad... Sólo el sacrificio de la Iglesia es acepto a Dios, porque le es ofrecido por la unidad espiritual. En esto ni la verdad de la fe cree en ninguna separación dentro de la unidad ni la imperturbabilidad de la paz lesiona la concordia fraternal del amor" *(Ad Monimum* 1, II, c. 11; *PL* 65, 190-191).

Quien primero destacó el carácter *escatológico* de la posesión del Espíritu fué San Irineo al reseñar extensamente su relación con la resurrección de entre los muertos. En los textos anteriores de Santos Padres, por ejemplo, en San Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, San Policarpo y el Pastor Hermas se discuten las dificultades que se oponen a la fe en la resurrección. Sólo se roza de pasada el tema de la causalidad que corresponde al Espíritu Santo en la formación del cuerpo resucitado (en San Policarpo y en el Pastor Hermas). San Ireneo, en cambio, aludiendo a Romanos (8, 11), indica que el Espíritu Santo transforma de tal manera la carne perecedera y caduca que la hace partícipe de la inmortalidad. La posesión del Espíritu está ordenada, por tanto, a la resurrección de la carne y ésta supone la posesión del Espíritu *(Adversus Haereses* V 3, 2; 2, 2; 7, 2; 9, 4; 12, 4; 13, 4). Cfr. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire e la théologie du Symbole,* en: "Unam Sanctam" 17 (Paris 1947). San Hipólito desarrolló las ideas de San Ireneo.

En la Teología posterior quien mejor describió la vida de la gracia como co-realización de la vida trinitaria divina fué San Juan de la Cruz.

VI. Relación entre la gracia y la inhabitación de Dios.

Por la presencia del Espíritu Santo el hombre es *transformado y renovado* interiormente. Es negada la lejanía de Dios, el estado del pecado; el yo humano es traspasado por el esplendor de la luz divina y por el fuego del amor de Dios. Lo primero en la vida de gracia del hombre parece ser, por tanto, la nueva relación al Dios trino y no la transformación que se sigue de la presencia de Dios trino. El ser *(Insein)* del hombre que vive en gracia en el Dios trino y la transformación de la naturaleza humana por la gracia santificante no pueden separarse; pero el primero es el fundamento más que la consecuencia de la última. Del mismo modo que el sol ilumina y calienta y no puede menos de iluminar y dar calor, el hombre es iluminado e inflamado por el Dios trino presente en su yo. Lo personal es fundamento de lo objetivo. La Escritura y los Padres están también de acuerdo en que la gracia santificante es la consecuencia más que el fundamento de la presencia de Dios trino en el hombre por la gracia. Así, en la *Epístola a los Romanos* se dice que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido concedido (*Rom.* 5, 5). El mismo sentido tienen las afirmaciones de que somos justificados en el Espíritu o en Cristo (*I Cor.* 6, 11; *Gal.* 2, 17), que somos santificados en el Espíritu o en Cristo (*I Cor.* 6, 11; 1, 2), que vivimos por el Espíritu (*Gal.* 2, 25), que Cristo es nuestra vida (*Col.* 3, 4; *Phil.* 1, 21), que somos hijos de Dios movidos por el Espíritu (*Rom.* 8, 14-15), que vivimos gracias al ser de Cristo en nosotros (*Rom.* 8, 9-11). Por la muerte y resurrección con Cristo nos despojamos del hombre viejo y es creado el hombre nuevo (*Rom.* 6, 3-11).

Dice San Clemente de Alejandría (*Pedagogo* I, 5, 25): "El hombre (el bautizado), que ha tenido en sí al Logos, recibe la hermosa figura del Logos, y él mismo se embellece porque se asemeja a Dios. Se hace Dios porque Dios así lo quiere. ¡Oh misterio revelado; Dios en los hombres y el hombre en Dios!" En otro lugar define así la relación (*Pedagogo* I, 5, 20): "Tenemos la juventud que no envejece... Pues menos tienen que ser quienes participan del nuevo Logos. Quien ha participado de la eternidad suele ser semejante al inmortal, de manera que el llamarnos niños significa la primavera de la vida, porque la verdad es en nosotros eternamente joven." Y otra vez (*Pedagogo* III, 1, 4): "El hombre habitado por el logos no habla palabras de astucia y no se enloquece; tiene la figura del Logos y es semejante a Dios. Es bello, no se hace bello a sí

mismo; es la verdadera belleza porque es Dios. El hombre se hace Dios porque quiere lo que Dios quiere."

Aunque la presencia de Dios trino es el fundamento de la transformación de los hombres, podemos decir en cierto sentido que la inhabitación de Dios es consecuencia de la transformación sobrenatural del hombre. Sólo el hombre iluminado por la luz de Dios e inflamado por su amor es capaz de participar en el conocimiento y amor de Dios, que es a lo que tiende la presencia de Dios. Un hombre que no hubiera sido transformado así permanecería ante la vida de Dios trino como un ciego de nacimiento ante un cuadro. La transformación o conversión es, por tanto, supuesto de la inhabitación; puede llamársela también fundamento de la inhabitación en cuanto que la fuerza de conocimiento y amor infundida por Dios en el hombre está de suyo ordenada a Dios. Si Dios concede la fuerza para que el regalo tenga sentido y para que no caiga en el vacío la ordenación a Dios que El mismo ha puesto en el corazón del hombre, debe regalarse a Sí mismo al hombre favorecido ya con la gracia, para que su fuerza de intuición y de amor tengan lo que pueden ver y amar. Inhabitación de Dios y transformación interna se condicionan recíprocamente; el acento está en la inhabitación, es decir, en la nueva relación obrada por Dios mismo. En su inhabitación creadora Dios configura al hombre para que pueda incorporarse a El con una nueva fuerza de intuición y de amor.

Por tanto, objetivamente, a la explicación de la nueva relación del hombre con Cristo y con Dios trino debe seguir la explicación de las transformaciones que ocurren en el hombre continuamente llevado a presencia del Padre por Cristo en el Espíritu Santo; la primera transformación es la liberación del pecado.

§ 184

La participación en la vida de Jesucristo en cuanto libertad del pecado

I. Justicia de Cristo y justicia del cristiano.

I. Por la comunidad con Jesucristo el hombre es hecho partícipe de la *justicia de Cristo*. Cristo es el mediador de la salvación, por quien Dios libró al hombre del poder del pecado, de la muerte y del demonio; Cristo, como plenipotenciario del cielo, destronó a esos tres poderes; El existió desde el principio libre de su esclavitud, pero toda su vida trabajó para quebrantar la esclavitud de

la creación y para instaurar el reino de Dios Padre. En su muerte y resurrección fué restaurado para siempre el reino de Dios y vencido el reino de Satán y el de sus secuaces. Participando en la vida, muerte y resurrección de Cristo, el hombre participa en el reino de Dios instaurado por Cristo y en su victoria sobre los poderes de Satanás, de la muerte y del pecado; por la comunidad con Cristo es sustraído a esos poderes. Ese proceso de liberación le ocurre normalmente al hombre en el bautismo.

Por eso Santo Tomás de Aquino puede decir del bautismo: "Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, dice el Apóstol, fuimos bautizados para participar en su muerte." Y concluye: "Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús." Es evidente que el hombre muere por el bautismo a la decrepitud del pecado y comienza a vivir en los albores de la gloria; porque todo pecado pertenece a la vieja decrepitud. Por consiguiente, todos ellos son borrados por el bautismo.

Conclusiones: 1. El pecado de Adán, como dice el Apóstol, no es tan eficaz como el don de Cristo, que se recibe en el bautismo: "Por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación; mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación." "Por la generación de la carne, explica San Agustín, se propaga solamente el pecado original, mientras que por la regeneración del Espíritu se verifica la remisión del pecado original y de los pecados voluntarios."

2. La remisión de cualquier clase de pecados no puede realizarse a no ser por la eficacia de la pasión de Cristo, según la sentencia del Apóstol: "No hay remisión sin efusión de sangre." El acto de arrepentimiento de la voluntad humana no bastaría para la remisión de la culpa, sin la fe en la pasión de Cristo y el propósito de participar en la misma, recibiendo el bautismo o sometiéndose a las llaves de la Iglesia. Por tanto, cuando un adulto arrepentido se acerca al bautismo consigue, sin duda, la remisión de todos los pecados por el deseo del sacramento, pero más perfectamente todavía por la recepción real del bautismo" (*Suma Teológica* III q. 69 art. 1).

La justicia de Cristo no es concedida a quien participa de su vida como si tal justicia fluyera en una corriente continua y se extendiera al cristiano; eso significaría que la justicia de Cristo y la de los cristianos son idénticas. Según la Sagrada Escritura, sin embargo, entre la justicia de Cristo y la de los cristianos no hay *identidad, sino analogía.* La justicia de Cristo se realiza en el creyente, brilla en él. El cristiano es la revelación analógica y la representación de la justicia de Cristo. La justicia por la que el cristiano es justificado formalmente es causada por la justicia de Cristo—causa eficiente y ejemplar de ella—, pero distinta de la de Cristo. La doctrina de la identidad de ambas justicias condu-

ciría a una especie de pancristismo; la personalidad del cristiano, que no desaparece a pesar de la intimidad con que está unido a Cristo, se ahogaría en Cristo, según esa doctrina. El Concilio de Trento difunde un importante principio y una verdad decisiva al condenar la teoría que identifica nuestra justicia con la de Cristo. Dice en el canon 10: "Si alguno dijere que los hombres se justifican sin la justicia de Cristo, por la que nos mereció justificarnos, o que por ella misma formalmente son justos, sea anatema." *(D.* 820). Este dogma de fe del Concilio de Trento ha sido de nuevo recordado y explicado en la Encíclica *Mystici Corporis.*

II. Errores.

Vamos a exponer primero las *concepciones erróneas,* para que la doctrina revelada sobre la liberación del pecado aparezca más clara y evidente en su verdadera figura.

1. *El Pelagianismo* (cfr. la doctrina del pecado original y la de la necesidad de la gracia), que no admite la gracia en sentido propio y en definitiva defiende sólo una ética natural con fundamentos teístas, no ve en la justificación más que el perdón de los pecados y de sus penas. Su error consiste en que no toma bastante en serio el perdón de los pecados y no llega, por tanto, desde ese principio a la fe en una interna renovación y santificación del hombre.

2. En la teología de los *reformadores* (protestantes) se enseñó que la naturaleza humana estaba totalmente corrompida a consecuencia del pecado original. Quien tiene el pecado original es esclavo de la muerte, del demonio y del pecado; es un muerto; su voluntad no es libre; todo es irremediable en este pecador; seguirá siendo pecador mientras viva. Pero por amor a la obediencia de Cristo, Dios no le imputa el pecado que le inhiere indeleblemente. También esta teología conoce el santo, pero lo interpreta y define como el pecador llamado santo por Dios. No es que el santo no tenga pecados, sino que es tenido por no pecador. Seguirá siendo pecador toda la eternidad, un pecador a quien Dios llamó santo. No hay más santos que los pecadores llamados santos por Dios y que seguirán siendo eternamente pecadores. Tal teología concibe este proceso de la manera siguiente: el Padre celestial

mira hacia Jesucristo y ve su amor y obediencia. Cristo está delante del hombre pecador como un escudo, de forma que el Padre no ve ya la pecaminosidad del pecador. Al ver a su Hijo amado y por amor a él, declara al pecador justificado e impune, sin que la disposición y propiedad interna del pecador haya cambiado *(iustitia forensis sive iudicialis).*

3. La doctrina del antiguo protestantismo fué abandonada poco a poco en el curso de la evolución teológica. El *protestantismo moderno* defiende que la justificación es el sentimiento de unión con Cristo *(Schleiermacher).* Otros dicen que consiste en el serio empeño de ser un hombre decente y honorable que cumple conscientemente sus deberes.

4. La *teología dialéctica* ha renovado y exagerado la antigua doctrina reformista. Según Karl Barth hasta los más nobles esfuerzos del hombre—incluso los religiosos—son nuevos pecados. En cualquier circunstancia el hombre está caído *(verfallen)* en la muerte, pero contra toda esperanza y experiencia será aceptado y sobrecogido *(ergriffen)* por la gratuita voluntad salvadora de Dios. Esta doctrina acentúa hasta el extremo la santidad de Dios y su superioridad sobre el mundo, su extrañeza *(Andersartigkeit)* y sublimidad, su libertad y autonomía. Abre, sin embargo, entre el hombre justificado y el Dios que concede la gracia una oposición, que la Escritura no testifica y que incluso está en contradicción con ella. La teología dialéctica de la muerte contradice a la Escritura y es una teología de la desesperación.

5. La *teología luterana actual* defiende la doctrina de que la justicia de Cristo se hace nuestra propia justicia y el pecado es así superado. El perdón no sería sólo la no imputación, sino una re-creación. Los defensores de esta doctrina invocan a su favor la teología de Lutero.

Dice, por ejemplo, B. H. Schlink *(Theologie der lutheranischen Bekenntnisschriften* (1940) 134 sigs.): "Dios perdona los pecados a este "animal salvaje", a este hombre que se revuelve contra Moisés y contra Cristo, por amor de Jesucristo; Dios no perdona por las obras del hombre, pues todas las obras del hombre son pecado, ni tampoco por el amor del hombre (por ejemplo, *Ap.* 4, 77), pues también el amor a Dios es odio a los mandamientos y misericordia de Dios. Dios no perdona por los méritos de los hombres, pues no existen tales méritos, y donde se asegura que existen, el pecado llega a su punto culminante. Pero Dios

tampoco perdona por la desesperación del hombre, lo mismo que no perdona por la ferocidad de su contradicción o por el vacío de su justicia política. También la desesperación y la ira son pecados; no hay preferencia de unos pecados sobre otros. Dios perdona los pecados sólo por los méritos de Cristo, es decir, por pura gracia. Del mismo modo que el hecho de enviar a su Hijo a este mundo fué una acción de la incomprensible gracia de Dios, el perdón de los pecados por amor a Cristo es concedido al pecador por pura gracia.

Dios justifica al pecador perdonándole los pecados; al conseguir el pecador el "perdón de los pecados" consigue "justicia a los ojos de Dios" (*Ca.* 4, 1). Perdón de los pecados y justificación no sólo son continuamente mentados uno con otro, sino que son citados indistintamente y a veces uno en lugar de otro. El perdón de los pecados no sólo es necesario en la justificación como fundamento, sino que "conseguir el perdón de los pecados es ser justificado" (*Ap.* 4, 75-76). Perdón y justificación son igualmente fundados en la muerte obediente de Jesucristo. Y lo mismo el perdón que la justificación no son concedidos por las obras de amor, o por los méritos, o por las obras satisfactorias del hombre, ni tampoco por su sabiduría teológica ni por la acción humana de la confesión (*confessio ex opere operato),* sino sólo por la gracia (*Ap* 4, 383).

Si el perdón de los pecados es justificación, ésta significa sobre todo ser declarado justo (*Gerechterklärung).* La palabra, en que Dios perdona los pecados, es a la vez el juicio mediante el cual Dios declara justo al pecador. La obra y mérito de Jesucristo, por cuyo amor Dios perdona los pecados, son a la vez la justicia de Cristo que Dios imputa y atribuye al pecador. Del mismo modo que el perdón es la no imputación de los pecados por amor a Cristo (*peccatum non imputatur Ap.* 2, 40; cfr. 45), la justificación es imputación de la justicia de Cristo. Del mismo modo que el pecador logra el perdón de sus pecados no por sus propias obras, sino por las obras del Otro, es decir, por las obras de Jesucristo, Hijo de Dios, el pecador es también justificado por la justicia de otro. Así, en la explicación de *Romanos* (5, 1) "justificar" significa "absolver al acusado" según el uso judicial (*forensi consuetudine)* y declararle inocente, pero por una justicia ajena, a saber, por la de Cristo, que nos es concedida por la fe como justicia ajena. Por tanto, como en este texto nuestra justicia es la imputación de una justicia ajena, al hablar aquí de justicia debe entenderse de distinto modo a como se entiende en filosofía o en derecho, donde siempre preguntamos por la justicia de nuestras propias acciones" (*Ap.* 4, 305). La justificación por Dios y la hecha por la justicia humana tienen de común el ser juicio y sentencia. Se distinguen en que la justicia humana sólo puede absolver al acusado que es inocente, en caso de que quiera ser verdaderamente justa; Dios, en cambio, declara inocente al culpable y justo al pecador. Dios ve a su Hijo inocente en lugar del pecador, después que hizo pecado a su Hijo en nuestro lugar. "Cuando un buen amigo paga la deuda de otro, el deudor paga la deuda mediante el pago de otro, como si pagara él mismo. Cuando se nos regalan e imputan los méritos de Cristo al creer en El, se nos regalan e imputan como que fueran nuestros; su justicia y sus méritos nos son imputados y sus méritos se hacen nuestros" (*Ap.* 21, 19).

Como la justificación ocurre por amor a Cristo, nunca es parcial. Afirmar que es incompleta y necesita ser completada sería ofender al honor de

Cristo. Cuando la justicia de Cristo se imputa al pecador es justificado éste del todo. "La justificación no es aprobación de una determinada obra, sino de toda la persona" *(Ap.* 4, 222). Hay que mantener que "...Dios quiere y logra justificarnos completamente por amor a Cristo, nuestro mediador. Aunque el pecado no haya desaparecido o muerto del todo en la carne, no quiere tenerlo en cuenta ni saberlo..., sino que el hombre debe llamarse y ser completamente justificado y santo en su persona y en sus obras por la gracia y misericordia de Dios derramadas sobre nosotros en Cristo" *(AS:* C XIII). Como Dios ve a Cristo en lugar del pecador e imputa al pecador la justicia de Cristo, el hombre total es justo y santo, es decir, todo el hombre está escondido en Cristo. Después que se nos perdonan los pecados se puede decir de nosotros: "Que tenemos un Dios *(nos habere Deum),* es decir, que Dios se preocupa de nosotros" *(Ap.* 4, 141) y que nosotros tenemos "un Dios reconciliado" (196), es decir, que Dios ya no nos imputa nuestros pecados o que somos completamente aceptos a Dios por estar justificados. Nosotros "tenemos" no sólo la mitad de Dios, sino el Dios trino mismo, y del mismo modo Dios nos justifica no sólo a medias, sino del todo. Pues "tenemos" a Dios, sólo porque El nos tiene totalmente como propiedad y posesión suya en Cristo.

Que la justificación debe ser entendida desde la sentencia absolutoria *(Gerechtsprechung)*—incluso en las afirmaciones más discutidas de la *Apología*—está atestiguado en las *Confesiones* en las numerosas afirmaciones en que se habla directamente de imputar, reputar, sentenciar, estimar por justo, declarar o tener por justo... *(imputare, reputare, pronunciare):* otros argumentos son la repetida equivalencia y trastrueque de justificación y perdón de los pecados, la definición evangélica como promesa del perdón de los pecados y la simultaneidad del celo por el honor de Cristo y de la afirmación de que el pecador justificado—aunque sea totalmente pecador y no esté todavía del todo libre de pecado—es completamente justo y santo.

Cuando el pecador es tenido por justo a los ojos de Dios no es sólo que pase por tal, sino que en realidad es justo; cuando se "llama" completamente justo y santo por Jesucristo, "es" completamente justo y santo *(AS:* C XIII). Y así, cuando creemos, no sólo nos llamamos hijos de Dios sino que lo somos de verdad. "...la vida eterna pertenece a aquellos a quienes Dios estima justos, y si son estimados justos son hijos de Dios y coherederos de Cristo" *(Ap.* 4, 224, 3, 17). Por la justificación "somos hechos hijos de Dios y coherederos" *(Efficiamur Ap.* 4, 196; cfr. 356), pues el juicio justificatorio de Dios nunca es "sólo" un juicio, sino que crea la realidad. Como el juicio de Dios es verdadero, el declarado justo es justo de veras; como el juicio de Dios es real, la justicia del justificado es más real que todos los pecados que él mismo y los demás pueden ver en él. Sería negar la verdad y realidad de los pensamientos y palabras en que Dios imputa, el no entender la sentencia de justificación como justificación real o la no imputación de los pecados como renacimiento. Recibir el perdón de los pecados, ser justificado es "convertirse de injusto en piadoso, santo y renacido" *(Ap.* 4. 117). La justificación se define, por tanto, de dos maneras: ser justificado significa ser convertido de injusto en justo o ser regenerado *(ex iniustis iustos effici seu regenerari)* y también ser declarados o reputados como justos *(iustos pronuntiari seu reputari Ap.* 4. 72). No debe faltar ninguna de las dos definiciones; pero la justifica

ción real *(Gerechtmachung)* debe ser entendida desde la sentencia de justificación *(Gerechtsprechung)*, no viceversa, ya que todas las argumentaciones parten del perdón de los pecados y terminan de nuevo en el perdón de los pecados, "...que sólo la fe convierte de injustos en justos, es decir, recibe el perdón de los pecados" (72).

Ya hemos dicho que, según la Apología, la justificación no es sólo perdón y sentencia justificatorias, sino justificación real y regeneración o renacimiento, ya que el pecador a quien Dios declara justo, es justo en el juicio de Dios y, por tanto, en verdad y realidad, aunque ni él ni nadie sepan nada de su justicia y renovación. Sin embargo, las *Confesiones* luteranas no permiten atenerse a esta interpretación de la justificación y regeneración. *Ex inustis iustos effici* es traducido en el texto alemán de la Apología por ser convertidos o engendrados de nuevo *(Ap.* 4, 73), "de pecador convertirse en piadoso y ser de nuevo engendrado por el Espíritu Santo" (78), "de injusto convertirse en piadoso y santo..." (117). A la cuestión "cómo se es justo para Dios"; contesta primero Lutero"... que por la fe (como dice San Pedro) obtenemos otro corazón nuevo y puro..." *(As.* C XIII, 1), Según estas afirmaciones sobre la justificación en cuanto justificación real y regeneración la justificación ya no se entiende sólo como realidad en el juicio de Dios—más tarde lo veremos más de cerca—, sino como transformación del hombre, e incluso como transformación del hombre en el juicio mismo del hombre. Del mismo modo que la fe renueva y transforma el corazón" *(Ap.* 4, 125), la justificación es a la vez regeneración o renacimiento, es decir, renovación y transformación del pecador.

La regeneración es la renovación de la vida del viejo hombre muerto, obrada en Jesucristo por el Espíritu Santo; en cuanto tal, la regeneración es un proceso humano invisible, una realidad y verdad de fe en razón del Evangelio. Esto se deduce sin más de la doctrina sobre el bautismo en cuanto baño de regeneración; en el bautismo nacemos de nuevo, aunque con los ojos del cuerpo no veamos en nosotros más que el hombre viejo. Lo mismo resulta, por ejemplo, del hecho de que para la fundamentación exégetica de la doctrina de la regeneración en cuanto comienzo de la vida eterna se cite la segunda epístola a los Corintios (5, 2): "...anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos" *(Ap.* 4, 352). Cuando la regeneración es entendida como revestimiento del cuerpo de la resurrección—y es cierto que en el bautismo se trata ya de la resurrección—la regeneración en cuanto presente y actual es también futura; debe, por tanto, ser creída lo mismo que la justificación del pecador. Hay que subrayar esto frente a los planteamientos defectuosos de los teólogos luteranos de los siglos precedentes.

Sin embargo, no podemos quedarnos en entender la doctrina de la regeneración como doctrina sobre la fe en la regeneración. Auque la regeneración está contenida en la fe en el Evangelio y siempre puede seguir siendo creída, el don de renacimiento es exaltado con afirmaciones que llegan hasta el ámbito de lo visible en la vida, con afirmaciones sobre los efectos que obra el renacimiento en el alma del hombre hasta transformarla. Nacemos de nuevo y recibimos el Espíritu Santo de forma que la nueva vida tiene nuevas obras, nuevos deseos (o sentimientos), inclinaciones, *novos affectus*, temor y amor de Dios, odio al placer pecaminoso,

etcétera..." *(Ap.* 4, 349). Como la fe "causa vida nueva en los corazones, es necesario que originen también tendencias espirituales (o movimientos de ánimo, *spirituales motus)* y el profeta dice cuales son estas tendencias: "quiero promulgar mi ley en vuestros corazones. Pues después que hemos sido justificados por la fe, empezamos a temer y amar a Dios, a rezarle y esperar auxilio de El, a darle gracias y a predicarle, a obedecerle en las impugnaciones. También empezamos a amar al prójimo porque los corazones tienen tendéncias espirituales y santas" *(Ap.* 4, 125). Dios crea en el hombre un corazón nuevo, de forma "que de un entendimiento tenebroso resulta un entendimiento iluminado y de una obstinada resulta una voluntad obediente" *(Sd.* II, 60). Y aquí pueden ser enumeradas todas las funciones del corazón; ninguna debe ser excluída de la regeneración que es "...una transformación, una tendencia y movimientos nuevos del entendimiento, de la volutad y del corazón" (70).

La regeneración es la liberación de la "voluntad" humana esclavizada. En lugar del *servum arbitrium* del pecador, obra Dios por medio del Espíritu Santo el *arbitrium liberatum* de sus hijos. Convierte en dispuesta la voluntad reacia, al enemigo de la palabra de Dios en amigo suyo, al contradictor de la actividad de Dios en "instrumento de Dios Espíritu Santo" *(Ep.* II, 18). Ahora "puede" el hombre oír la palabra de Dios y no sólo oírla con los oídos, sino entender que es la palabra del Espíritu" ahora "puede" el hombre "asentir a la palabra de Dios y aceptarla" *(Sd.* II, 67) y no sólo es posible que la voluntad del hombre "acepte la gracia, sino que coopere también con las obras consiguientes del Espíritu Santo", "con todas las obras que el Espíritu Santo hace por medio de nosotros" *(Ap.* 2, 17). Esta *cooperación* con el Espíritu Santo ocurre del mismo modo que dos caballos tiran juntos de un carro..." *(SD:* II, 66). El "poder" del *arbitrium liberatum* es sin duda un poder muy especial. No soy yo quien puedo ese poder, sino que es Dios quien con su gran poder se ha hecho dueño de mí; tengo voluntad libre sólo en cuanto que no la tengo, en cuanto creo que Dios me tiene. A pesar de todo, soy yo quien—"aunque en gran debilidad" *(SD:* II, 65)—"puedo" oír y obedecer a Dios. El milagro de la gracia es un enigma para mí mismo.

El regenerado está ante la ley de Dios de muy distinta forma que antes. "Los regenerados por la fe reciben el Espíritu Santo y tienen tendencias de consentimiento frente a la ley de Dios" *(motus cosentientes legi Dei Ap.* 4, 175). "Empiezan a ser favorables a la ley y a obedecerla" *(Ap.* 12, 82). No temen a la ley con sobresaltos de conciencia, con desesperación y angustia; no se oponen como el hombre viejo a los mandamientos de Dios, sino que les dan alegremente la razón; tampoco desfiguran la ley de Dios ni la destrozan como la justicia del hombre natural, sino que la establecen con su consentimiento por medio de la fe *(cum ait Paulus, legem stabiliri per fidem Ap.* 4, 17, cit. *Rom.* 3, 32). Pero no establecen la ley sometiéndose de nuevo a ella—Cristo les liberó de ella—, sino que la establecen porque la ley de Dios se ha convertido en la realidad de su vida. "Cuando el hombre ha sido regenerado por el Espíritu y liberado de la ley, es decir, cuando ha sido aliviado de este empuje y es impulsado por el Espíritu de Cristo, vive confiado a la inmutable voluntad de Dios, metido plenamente en la ley y hace todo... por puro espíritu y alegría" *(SD:* VI, 17).

Justificación y regeneración no deben ser separadas; la justificación es

perdón y regeneración, sentencia justificatoria y justificación real. La fe es un recibir confiado y un ser renovado en el corazón, en la alegría, en la paz, etc. (cfr. Tesis 1 y 2).

Justificación y regeneración deben distinguirse claramente; la explicación de esta distinción es el contenido del artículo tercero de la *Fórmula de la concordia* (de la justicia de la fe), que polemiza sobre todo con la problemática de Osiandro y dice expresamente: "la renovación es consecuencia de la justificación de la fe y no se confunde con ella, sino que se distinguen entre sí" *(SD:* III, 18). La distinción se hace, por una parte, en una explicación conceptual de la regeneración: "pues la palabra *regeneratio* se usa en primer lugar significando el perdón de los pecados por el puro amor a Cristo y la consiguiente renovación, que el Espíritu Santo obra en quienes así son justificados por la fe. Según esto sólo se usa *pro remissione peccatorum et adoptione in filios Dei,* es decir, sólo significa el perdón de los pecados y la adopción como hijos de Dios *(SD:* III, 19). Pero ahora debe entenderse por regeneración sobre todo la renovación y transformación del pecador. La distinción se hace, por otra parte, al definir el concepto de justificación.

Si para la Apología la justificación era perdón de los pecados y regeneración, ahora se define de la manera siguiente: "La palabra justificar significa aquí declarar libre y justificado de los pecados y conmutar el castigo eterno de los mismos..." (17). El pecador es justificado plenamente creyendo en la justicia de Jesucristo; todo su pecado es "cubierto" por amor a la obediencia de Cristo.

Respecto a la renovación hay que decir, en cambio, que "por la acción del Espíritu Santo somos regenerados y justificados, lo cual no quiere decir que los justificados y regenerados estén ya exentos de toda injusticia en su ser y obrar después de su regeneración" *(SD:* III, 22). Por muy cierto que sea que el pecador creyente por medio de los auxilios divinos de justificación es "declarable libre y absuelto de sus pecados" *(SD:* III, 9), no lo es menos que, incluso en ese hombre completamente justificado, "la regeneración empezada es imperfecta en esta vida y que en la carne incluso del regenerado habita todavía el pecado" (23). En cuanto renovado el hombre es todavía imperfecto, en cuanto justificado es perfecto. Regeneración, en cuanto renovación y transformación del hombre viejo significa: todavía se pelea el combate entre la carne y el espíritu. Justificación, en cambio, significa: ese combate se ha terminado ya, pues es tuya la justicia del Resucitado. "Aunque la renovación y santificación son también beneficios de Cristo y obra el Espíritu Santo, no pertenecen a la acción de la justificación ante Dios" (28).

La justificación no ocurre como consecuencia de la regeneración. El estado de regeneración, la transformación aparente y perceptible del pecador, está fuera del ámbito de la justificación y no influye para nada en la divina palabra absolutoria del perdón. Lo mismo que en la apología, se condena también en la "fórmula de la concordia" la doctrina de que "la fe hace felices porque la regeneración, que consiste en el amor a Dios y al prójimo, empieza en nosotros por la fe" *(Eph.:* III, 19). Y además se condena el principio de que "la fe tiene preferencia en la justificación, pero la renovación y el amor pertenecen también a nuestra justicia ante Dios de manera que, aunque no sean su causa principal, no puede ser perfecta y completa nuestra justicia sin tal amor y renovación" *(Eph.* III, 20). Esta

es la más tajante distinción de la fe que justifica y de la regeneración. Ni los efectos transformadores de la regeneración pueden ser fundamento de la fe que justifica—el único fundamento es Cristo—, ni los defectos o imperfecciones de los regenerados tienen por qué significar el fin de la fe justificante. Toda confusión de justificación y regeneración quitan, en cambio, el fundamento al perdón y niega que el cristiano—que no descubre en sí más que pecados—sea amado y aceptado por Dios.

A pesar de todas las distinciones hay que mantener tanto la justificación como la renovación. El hecho de que la renovación no sea el fundamento de la justificación, no autoriza a pasarla en silencio. Aunque la doctrina de la renovación y el estudio de sus frutos nada tienen que buscar en la fe del justificante, la regeneración debe ser enseñada y mantenida—como la justificación—con toda la importancia de ser acción de Dios; debe ser tomada en serio. Justificación y regeneración son confesadas—después como antes—como una sola acción de la gracia divina. Pero nosotros no podemos dar testimonio de esa acción única más que distinguiendo dos "artículos". La distinción no debe ser interpretada "como que justificación y renovación estén separadas entre sí de modo que pudiera coexistir por mucho tiempo una verdadera fe con mal propósito" (*SD*: III, 41). Cuando la *Fórmula de la concordia* los distingue, no los separa, sino que a la vez enseña que la fe justificante "nunca está sola, sino que siempre tiene consigo amor y esperanza" (*Eph.* III, 11). A quienes han sido justificados por amor de Cristo "siempre les es dado el Espíritu Santo que les renueva y les santifica, y obra en ellos el amor a Dios y al prójimo" (*SD:* III, 23; 26, 36, 41).

Según esta interpretación, parece a primera vista que Lutero no es afectado por la condenación de Trento, que había sido necesaria y estaría justificada, porque en la época de los reformadores se defendían en realidad las doctrinas condenadas por el Concilio y, por supuesto, porque también existían en Lutero, si no como afirmaciones dogmáticas, al menos sí como expresión religiosa. Por lo demás, también los antiguos luteranos defendían las doctrinas que encontramos en los actuales. Dice Osiandro, por ejemplo: "Cuando Dios llama al ateo bueno y justo es *re ipsa et veritate* (realmente y en verdad) bueno y justo, y no ateo, a causa de la omnipotencia de la denominación y llamada. Pues la palabra de Dios transforma. El llamar y denominar de Dios es acción creadora." Parece ser una contradicción la doctrina de los reformadores de que el justificado sigue siendo pecador, incluso después de haberle sido perdonados los pecados. La contradicción podría resolverse hasta cierto grado, si es correcta la interpretación siguiente: en la doctrina de la Reforma es repudiada cualquier consideración metafísica; sólo tiene validez lo actual y personal. El perdón de los pecados no tiene como consecuencia ninguna transformación objetiva, sino que crea una nueva relación del hombre con

Dios. El pecador es situado en una nueva relación con Dios mediante la llamada creadora de Dios. En ese sentido ocurre en él una transformación. A la vez permanece, sin embargo, la corrupción pecaminosa, en cuanto que continúa en él la concupiscencia opuesta a Dios, que le empuja continuamente al pecado. Visto desde Dios el hombre ya no es pecador, pero visto desde sí mismo el hombre seguirá siendo siempre pecador.

Si esta interpretación es correcta la doctrina luterana sobre el perdón de los pecados contradice a la doctrina del Concilio de Trento, ya que el Concilio habla de una transformación objetiva en el pecador.

III. Doctrina de la Iglesia.

Es dogma de fe: *La justificación no es sólo encubrimiento o no imputación de los pecados, sino verdadero perdón de ellos.*

En las definiciones dogmáticas sobre el pecado original, dice el Concilio de Trento, entre otras cosas:

"4. Si alguno niega que hayan de ser bautizados los niños recién salidos del seno de su madre, aún cuando procedan de padres bautizados o dice que son bautizados para la remisión de los pecados, pero que de Adán no contraen nada del pecado original que haya necesidad de ser expiado en el lavatorio de la regeneración para conseguir la vida eterna, de donde se sigue que la forma del bautismo para la remisión de los pecados se entiende en ellos no como verdadera, sino como falsa; sea anatema. Porque lo que dice el Apóstol: Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado (*Rom.* 5, 12), no de otro modo ha de entenderse sino como lo entendió siempre la Iglesia católica, difundida por doquier. Pues por esta regla de fe procedente de la tradición de los Apóstoles, hasta los párvulos, que ningún pecado pudieron aún cometer en sí mismos, son bautizados verdaderamente para la remisión de los pecados, para que en ellos, por la regeneración, se limpie lo que por la generación contrajeron. Porque si uno no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios (*Io.* 3, 5).

"5. Si alguno dice que por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, que se confiere en el bautismo, no se remite el reato del pecado original, o también se afirma que no se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado, sino que sólo se rae o no se imputa: sea anatema. Porque en los renacidos nada odia Dios, porque nada hay de condenación en aquellos que verdaderamente por el bautismo están sepultados con Cristo para la muerte (*Rom.* 6, 4), los que no andan sobre la carne (*Rom.* 8, 1), sino que, desnudándose del hombre viejo y vistiéndose del nuevo, que fué creado según Dios (*Eph.* 4, 22; *Col.* 3, 9), han sido hechos inocentes, inmaculados, puros, sin culpa e hijos amados de Dios, herederos

de Dios y coherederos de Cristo *(Rom.* 8, 17); de tal manera que nada en absoluto hay que les pueda retardar la entrada en el cielo. Ahora bien, que la concupiscencia o fomes permanezca en los bautizados, este Santo Concilio lo confiesa y siente; la cual, como haya sido dejado para el combate, no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, el que legítimamente luchare será coronado *(II Tim.* 2, 5). Esta concupiscencia, que alguna vez el Apóstol llama pecado *(Rom.* 6, 12), declara el Santo Concilio que la Iglesia nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina. Y si alguno sintiere lo contrario, sea anatemas" *(D.* 791-792).

Y, en la sesión 6.ª, prosigue el Santo Concilio diciendo:

"Como quiera que este tiempo, no sin quebranto de muchas almas y grave daño de la unidad eclesiástica, se ha diseminado cierta doctrina errónea acerca de la justificación... este sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento... se propone exponer a todos los fieles de Cristo la verdadera y sana doctrina acerca de la misma justificación que el sol de justicia *(Mal.* 4, 2) Cristo Jesús, autor y consumador de nuestra fe *(Hebr.* 12, 2), enseñó, los apóstoles trasmitieron y la Iglesia católica, con la inspiración del Espíritu Santo, perpetuando mantuvo; prohibiendo con todo el rigor que nadie en adelante se atreva a creer, predicar o enseñar de otro modo que por el presente decreto se establece y declara" *(D.* 792. Introducción).

Y en el capítulo tercero:

"Mas, aun cuando él murió por todos *(II Cor.* 5, 15), no todos, sin embargo, reciben el beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunica el mérito de su pasión. En efecto, al modo que realmente si los hombres no nacieran propagados de la semilla de Adán, no nacerían injustos, como quiera que por esa propagación por aquél contraen, al ser concebidos, su propia injusticia; así, si no renacieran en Cristo, nunca serían justificados *(Can.* 2 y 10), como quiera que, con ese renacer, se les da, por el mérito de la pasión de aquél, la gracia que les hace justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol a que demos siempre gracias al Padre, que nos hizo dignos de participar de la suerte de los santos en la luz *(Col.* 1, 12), y nos sacó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en el que tenemos redención y remisión de los pecados" *(Col.* 1, 12-14).

En el capítulo séptimo:

"A esta disposición o preparación síguese la justificación misma que no es sólo remisión de los pecados *(Can.* 11), sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser heredero, según la esperanza, de la vida eterna *(Tit.* 3, 7).

"Las causas de esta justificación son: la final, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la eficiente, Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica *(I Cor.* 6, 11), sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de nuestra promesa, que es prenda de nuestra herencia *(Eph.* 1, 13); la meritoria, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, cuando éramos enemigos, por la excesiva caridad con que nos amó *(Eph.* 2, 4) nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la instrumen-

tal, el sacramento del bautismo, que es el "sacramento de la fe", sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación; finalmente, la única causa formal es la justicia de Dios, no aquella con que El es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos *(Can.* 10 y 11), es decir, aquella por la que, dotados por El, somos renovados en el Espíritu de nuestra mente y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno de cada uno.

"Porque si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican como quiere *(I Cor.* 12, 11) y según la propia disposición y cooperación los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones *(Rom.* 5, 5) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente.

"De ahí que en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se infunden, por Jesucristo, en quien es injertado, la fe, la esperanza y la caridad. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo ni hace miembro vivo de su cuerpo. Por cuya razón se dice con toda verdad que la fe sin las obras está muerta *(Jac.* 2, 17) y ociosa y que en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra en la caridad *(Gal.* 5, 6). Esta fe, por tradición apostólica, la piden los catecúmenos a la Iglesia antes del bautismo, al pedir la fe que da la vida eterna, la cual no puede dar la fe sin la esperanza y la caridad. De ahí que inmediatamente oyen la palabra de Cristo: Si quieres entrar en la vida guarda los mandamientos *(Mt.* 19, 17). Así pues, al recibir la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancha, como aquella primera vestidura *(Lc.* 15, 22) que les ha sido dada por Jesucristo, en lugar de la que, por su inobediencia, perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven hasta el tribunal de Nuestro Señor Jesucristo y tengan la vida eterna" *(D.* 799-800).

En el capítulo 16 se añade:

"...puesto que Cristo Salvador nuestro dice: "Si alguno bebiere de esta agua que Yo le daré, no tendrá sed eternamente, sino que brotará en él una fuente de agua que salta hasta la vida eterna" *(Io.* 4, 14). Así, ni se establece que nuestra propia justicia nos es propia, como si procediera de nosotros, ni se ignora o repudia la justicia de Dios, ya que aquella justicia que se dice nuestra, porque de tenerla nos justificamos, es también de Dios, porque nos es por Dios infundida por merecimiento de Cristo" *(D.* 809).

IV. Explicación.

1. Para poder darse cuenta de la *importancia del proceso del perdón de los pecados* hay que considerar que el pecado y su superación pueden ser considerados como sucesos naturales, éticos o

sobrenaturales-religiosos. En el sentido primero el mal es entendido como parte necesaria y valiosa de la existencia; es la oscura raíz de la que brota la vida bella y fuerte. Cuando se vence el pecado es porque se considera una elevación del nivel vital. Cuando el oscuro misterio del pecado es revestido con el velo de lo luminoso se extiende hasta el espacio de la religión natural. El carácter ético del pecado no ha sido todavía visto; sólo puede saltar ante los ojos cuando el hombre es considerado como ser personal y responsable en su conciencia de la realización de valores.

Aquí surge de pronto la inevitable oposición de bueno y malo; lo bueno le sale al hombre al paso con un incondicional "debes". Lo malo no se deja justificar por sus efectos, aunque sean buenos. El mal así entendido se supera, porque es condenado por la disposición de ánimo (Gesinnung). El hombre se aparta de él y tiende hacia el bien, y en esta aversión y conversión pone un nuevo principio a su vida, ganando así nueva energía ética para sus tareas. Por muy serias que sean esa condenación del mal y la voluntad de vida nueva, el mal no aparece aquí en todo su abismo ni basta la decisión de la voluntad para suprimirlo. En definitiva, sigue existiendo.

2. Sólo la fe nos hace entender toda la *terribilidad del mal* y su verdadera superación. El pecado no se extiende sólo por este espacio terrestre, sino que llega hasta la realidad de Dios No es sólo contradicción a una ley moral eterna, sino a la santidad y personalidad de Dios mismo; es rebelión contra el Tú de Dios. Es, por tanto, un proceso que tiene caracteres personales: es el encuentro rebelde del hombre con Dios; a la vez tiene repercusión trascendental de efectos incalculables; es un "no" a Dios, el Santo y el Altísimo, el Sublime, la Verdad y Amor; es el intento carente de sentido de deponer a Dios, de derrocarle y echarle a un lado, de ponerse en su lugar; al pecar, el hombre pretende configurar su vida prescindiendo de Dios e incluso contradiciéndole. El hombre es capaz de esa rebelión contra Dios porque es libre, gracias a su participación en la libertad de Dios. Justamente por ser imagen de Dios. puede el hombre y su libertad lanzarse a esa aventura sin sentido de sustraerse al dominio de Dios y vivir en soberanía autónoma, de ser su propio señor, en lugar de Dios. Sólo siendo lo que tiene de común con Dios y olvidando lo que le distingue de El, puede el hombre intentar sentarse en el trono de Dios.

A la estructura personal del pecado se añade su importancia cós-

mica; cuando el hombre se rebela contra Dios, se rebela a la vez contra su propio ser emparentado con Dios. El mismo se hace violencia; se convierte en destructor de sí mismo. Y como sólo puede pecar con las cosas de este mundo y en ellas, también las incluye en su autodestrucción. El pecado produce desorden y caos en el mundo. Es el enterrador de la creación.

3. *Superación* del pecado significa, según esto, anulación de la culpa que el hombre comete contra Dios. Sólo puede ocurrir cuando Dios perdona la culpa. La aniquilación del pecado no es obra de hombres; en caso de que ocurra, debe ser cosa de Dios. Y Dios la regala en el perdón misericordioso. El perdón no consiste en que Dios no tome el pecado en serio y diga, poco más o menos, al hombre: no te apures, no eres tan malo; no es, pues, que mire sobre él, como sobre algo que no vale la pena; el perdón implica más bien el hecho de que Dios ve todo el abismo y la terribilidad del pecado. De hecho Dios nos revela en la muerte de Cristo que toma el pecado completamente en serio; nadie puede ver su terribilidad mejor que Dios; El es el Santo y puede medir la oposición entre santidad y no santidad; por la infinita fuerza de su santidad hizo justicia en la cruz sobre el pecado; allí reveló qué es el pecado y qué es la santidad. Pero justamente al revelar el pecado en todo su abismo y al condenarlo con igual e incluso más fuerza, nos liberó del pecado. Dios puede destruir el pecado, porque es la santidad personificada, y puede por eso penetrar hasta el fondo la maldad del pecado; puede destruirla, porque afirma su santidad con igual fuerza, y niega así todo lo que la contradice.

Dios no es santo porque cumpla una norma válida y obligatoria para El; El mismo es su propia norma; El mismo es su propia ley, en cuanto que es la santidad; cumple la ley que El mismo es, en cuanto que afirma con igual voluntad y fuerza creadora la santidad, es decir, en cuanto que se afirma a sí mismo. Como el poder con que Dios afirma su santidad es infinito, nadie ni nada lo pone en peligro.

Ese poder de Dios es un poder de amor; Dios afirma su santo ser con infinita fuerza amorosa; con esa misma fuerza infinita de amor niega el mal de los hombres. Al hombre que se aparta del pecado y se dirige a El, le quita la culpabilidad y maldad que hay en el pecado; con su "no" al mal de los hombres, que nace de la fuerza infinita de su amor, orilla todo lo que separa a Dios Santo del hombre pecador; la fuerza transformadora y divina del "no" al

pecado no puede llegar a quienes se obstinan en el pecado sin arrepentirse, porque ellos se cierran y oponen a ella.

4. Por el perdón de los pecados el hombre es librado del *reatus culpae*, es decir, de lo pecaminoso del pecado, pero no es anulado el pecado en cuanto *hecho histórico;* no hay reversibilidad posible en la Historia; lo que una vez ha sido hecho histórico sigue siendo elemento de la Historia. El perdón divino tampoco elimina inmediatamente los *efectos y repercusiones históricas* de la acción pecaminosa, es decir, los perjuicios y trastornos psicológicos o corporales que el pecado produce o la inclinación al pecado nacida de la acción del mismo.

Santo Tomás de Aquino responde con las siguientes distinciones a la cuestión de hasta qué punto son eliminadas las consecuencias del pecado al ser perdonado: "Como se ha dicho anteriormente, todos son incorporados a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo, según la expresión del Apóstol: "Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El". Es, por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la Pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto. Pero la pasión de Cristo, según dijimos, es suficiente para satisfacer por los pecados de todos los hombres. Por tanto, al recién bautizado se le dispensa de todo reato de pena correspondiente a sus pecados, como si el mismo hubiese ya satisfecho por todos ellos suficientemente.

El bautizado recupera el primitivo estado de gracia perdido por el pecado, porque se hace partícipe de los sufrimientos de la pasión de Cristo, como si él mismo los hubiese soportado, al hacerse, por el sacramento, miembro suyo" (*Suma Teológica* III q. 69 art. 2).

"El bautismo tiene eficacia para destruir las penalidades de la vida presente; pero ahora no las hace desaparecer, sino que por su virtud serán raídas de los justos el día de la Resurrección cuando "este ser mortal se revista de inmortalidad", como dice el Apóstol. Y es justo que así sea. Primero, porque el hombre se incorpora a Cristo y se hace miembro suyo por el bautismo, como queda dicho. Es justo, por tanto, que se realice en el miembro incorporado lo que se realizó en la Cabeza. Cristo estuvo lleno de gracia y de verdad desde el primer instante de su concepción, sin embargo, asumió un cuerpo sensible que ha resucitado a la vida gloriosa mediante la pasión y muerte. De modo parecido, el cristiano consigue la gracia en el bautismo para el alma; mas posee también un cuerpo pasible en el que sufrir por Cristo mientras vive en el mundo; solamente después de la resurrección asumirá un cuerpo impasible. El Apóstol lo expresa de este modo: "El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, dará también vida a nuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en nosotros". Y poco después añade: "Herederos de Dios, coherederos de Cristo; supuesto que padezcamos con El, para ser con El glorificados".

En segundo lugar, es conveniente esa disposición para el adiestramiento espiritual, ya que así el hombre recibirá la corona de la victoria luchando

contra la concupiscencia y demás flaquezas. Por lo cual dice la glosa con motivo del texto del Apóstol "para que fuera destruído el cuerpo del pecado": "Después del bautismo ha de vivir en la carne, para que combata la concupiscencia y la venza con la ayuda de Dios." Esto mismo se halla simbolizado en la narración del libro de los Jueces: "He aquí los pueblos que dejó Yavé para probar por ellos a Israel... Para probar a las generaciones de los hijos de Israel acostumbrando a la guerra a los que no la habían hecho antes."

En tercer lugar, fué conveniente esta disposición divina para que los hombres no se acercasen al bautismo con el fin de alcanzar el bienestar de la vida presente, sino únicamente para disponerse a la gloria de la vida eterna. Por esto dice el Apóstol: "Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres".

Soluciones.—1. "Interpretando la expresión del Apóstol "para que ya no sirvamos al pecado", expone la glosa: "Como el que prende a un enemigo sanguinario no le mata inmediatamente, sino que lo mantiene vivo durante algún tiempo en deshonra y tormento, así también Cristo mantiene en nosotros la pena del pecado, que aniquilará en el futuro".

2. "Añade la glosa: "Existe doble pena, eterna y temporal. Cristo eliminó totalmente la pena eterna para que no la experimenten los bautizados y los verdaderos arrepentidos. Pero no suprimió del todo la pena temporal: permanece el hambre, la sed, la muerte, aunque derribado su reino y dominio, para que no los tema el hombre; y, al fin, la abatirá por completo".

3. "El pecado original, como se ha dicho, siguió este proceso: primero, la persona contaminó a la naturaleza; luego, la naturaleza contagió a la persona. Cristo, en orden inverso, repara primero lo concerniente a la persona y después restablecerá también en todos lo que se refiere a la naturaleza. Por tanto, hace desaparecer inmediatamente del hombre por el bautismo la culpa del pecado original y la pena que supone el estar privado de la visión divina, cosas ambas que pertenecen a la persona. Pero las aflicciones de la vida presente, como la muerte, el hambre, la sed y otras semejantes, corresponden a la naturaleza, porque se derivan de sus principios constitutivos, mientras se encuentre destituída de la justicia original. Por lo cual esos defectos no desaparecerán mientras no tenga lugar la reaparición definitiva de la naturaleza, por la resurrección gloriosa de los cuerpos" (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 3).

Si la dificultad para el bien y la inclinación al mal se encuentran en los bautizados, no es por defecto del hábito de las virtudes, sino a causa de la concupiscencia, que no desaparece en el bautismo. Pero así como por el bautismo se aminora la concupiscencia para que no conserve ya el dominio sobre el hombre, así también se disminuye esa dificultad y esa inclinación para que el hombre no sea vencido por ellas (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 4).

"El bautizado no está sujeto a la muerte y a las penalidades de la vida presente por la culpabilidad personal, sino por el estado de la naturaleza. Por tanto, ningún obstáculo puede impedirle la entrada en el reino ce-

lestial, cuando el alma se separa del cuerpo por la muerte, si ya ha pagado por entero lo que debía a la naturaleza (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 7).

La culpabilidad del pecado es aniquilada de tal manera que el hombre puede sentirse libre de ella en su conciencia; nada queda de ella.

V. Testimonio de la Escritura

La Sagrada Escritura da testimonio del perdón de los pecados, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

A. En el Antiguo Testamento se atestigua tanto la aniquilación del pecado como la no imputación del mismo; los textos sobre la no imputación son más numerosos que los testimonios sobre la aniquilación, pero es claro y definido el testimonio sobre el perdón de los pecados. (Cfr., por ejemplo, *Is.* 44, 22; *Sal.* 32, 5; 51, 3; 103, 12.)

B. Del Nuevo Testamento vamos a explicar: 1) El testimonio de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*. La promesa del perdón de los pecados aparece ya al principio de la vida de Jesús. Cuando el ángel explica en sueños a José lo que ha ocurrido a su esposa, explica la salvación, que el esperado niño traerá a su pueblo como liberación del poder del pecado, una forma de salvación que el judaísmo no esperaba del Mesías en tiempo de Jesús (*Mt.* 1, 20). *J. Gewiess* describe así la continuación y realización de esta promesa, explicando a la vez la relación entre perdón de los pecados y salvación (*Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte,* 1939, 70-75):

"El Kerygma primitivo de los Apóstoles es, como la predicación de Jesús, *predicación de la Salvación;* así se convierte en evangelio, buena nueva; es la respuesta al deseo anhelante y ansiosa cuestión de la salvación, que entonces—"plenitud de los tiempos"—tenía suspendidos y en tensión todos los ánimos, pero que en definitiva alentó el corazón de los hombres en cualquiera época de la historia. No se trata, pues, de una cosa que interesa a unos pocos y que a los demás los deja fríos y desinteresados, sino de la más íntima cuestión y situación de todos. La salvación es la idea capital de la predicación cristiana, el núcleo y tema propio de su misión. Si las observaciones y descripciones de la personalidad de Jesús ocupan tanto espacio, se debe solamente a que la salvación está inseparablemente unida a El. Pero como todas las promesas de salvación sólo son verdaderas y tienen sentido si Jesús es el Mesías enviado por Dios y el Señor glorificado, la predicación cristiana debe ocuparse de la persona de Jesús cada vez más

ampliamente. La novedad y característica de la predicación de la salvación, hecha por los apóstoles, no está en el objeto de la esperanza de salvación ni en la novedad completa de los bienes de salvación, como si se tratara de cosas que estuvieran fuera de toda idea y esperanza humana; en ese punto, se atiene en su mayor parte a las ideas viejotestamentarias y a la concepción judía; pero es nuevo el hecho de enlazar la salvación a la persona de Jesús; es nuevo e inaudito que con la predicación se den —aunque no en su totalidad—los bienes de salvación, y es nuevo, por fin, el camino de la salvación definido por la persona de Jesús, que conduce a la segura posesión de los bienes de bendición.

La auténtica salvación se revela y cumple, según la predicación de los Apóstoles, en la *parusía del Mesías;* en cuanto esperanza, espera y fe de las comunidades cristianas, tal predicación está conforme con la concepción general de los judíos. Pero en la predicación cristiana la salvación deja de ser cosa del futuro y se sitúa como viva realidad y hecho tangible en medio de la actualidad. La realización empezada hace a la vez que se fortalezca la esperanza en pronta plenitud. Todos los que participan en este principio de la salvación se saben llamados a su plenitud. La comunidad de creyentes se llena de pronto de un entusiasmo tan alegre, que adquiere conciencia de haber sido sacada de entre sus conciudadanos y de constituir una comunidad nueva. Toda la misión recibe, gracias a la viva experiencia actual de salvación, una fuerza y crecimiento enormes, como atestiguan las predicaciones, dictadas todas ellas por una segura conciencia de victoria, y el torrente de convertidos. Algo salvador hay que penetra ya en la actualidad y que puede ser sentido: *la liberación de los pecados y la posesión del Espíritu.*

La predicación del perdón de los pecados pertenece al contenido constante de la misión primitiva cristiana; la salvación y liberación de la culpa es el primer fruto de la conversión a Cristo en la fe. Es a la vez condición y prenda de la participación en los bienes futuros de salvación. Las expresiones aplicadas son distintas; la más común "aphesis ton hamartion"; se habla de ella como de algo que puede obtenerse (*Act.* 2, 38; 5, 31; 8, 22; 10, 43; 13, 38). Se deduce claramente cómo debe ser entendido ese perdón en el capítulo tercero, versículo 19, en que tenemos: "metanoesate... pros to exaleiphthenai hymon tas hamartias" (arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados). En otros textos son resumidos todos los bienes de salvación—también la liberación del pecado—bajo el concepto de *soteria* (sothenai) (2, 40, 47; 4, 12; 11, 14; 13, 26; 15, 1, 11). Al fondo de la expresión "aphesis ton hamartion" está la imagen de las deudas; la palabra aramea "schebak" correspondiente a "aphienai" significa "perdonar" una deuda, lo mismo si se trata de una deuda de dinero que de una deuda oculta de pecado; ambos conceptos, y el de castigo o pena del pecado, son expresados por una sola palabra: "hob". A esa misma imagen alude también "exaleipho" (3, 19), que significa borrar o tachar dibujos o una cosa escrita. Los pecados son concebidos como créditos en contra, apuntados en los libros celestiales de "deudas"; por eso "exaleipho" puede ser usado también como expresión de la acción de "borrar" esos asientos o de eliminarlos, es decir, como expresión de la acción de perdonar los pecados.

Los apóstoles predican el perdón de los pecados en general, no sólo de determinadas culpas; así suponen claramente una pecaminosidad general, sin que la acepten especialmente; está de más demostrarlo, ya que el sen-

timiento de pecaminosidad de todos y el correspondiente anhelo de expiación es una de las características más destacadas de la religiosidad de entonces. En los escritos viejotestamentarios aparece ya esa conciencia de la debilidad y culpabilidad humanas frente al Todopoderoso y Santo. En la oración de Salomón, con motivo de la consagración del templo, se dice: "Aunque pequen contra ti; porque todo hombre peca", y en el libro de los Proverbios se pregunta: "¿Quién puede decir: He limpiado mi corazón, estoy limpio de pecado?" (20, 9). Hasta qué punto aplastaba al hombre la conciencia de la culpa puede verse en oraciones como la siguiente: "Señor Todopoderoso, Dios de Israel, el alma angustiada y el espíritu abatido claman a ti. Oye, Señor, y ten piedad; porque hemos pecado contra ti" (*Bar.* 3, 1-2). Este sentimiento opresivo del desvalimiento humano se recrudeció en el período neotestamentario al crecer junto con la atención a los detalles y pequeñeces y con la significación de la Ley el peligro de pecar contra los preceptos morales y, sobre todo, contra los rituales; llegó a crecer de tal manera que no podía imaginarse la inocencia de un hombre. "Cierto es que nadie de los nacidos está sin falta y nadie de los que existen está sin pecado", dice el Esr-Apk 8, 35 (=III, 23, 17 *Viol.;* cfr. *Job* 22, 14). La predicación del perdón de los pecados tuvo, por tanto, que encontrar eco en todos los corazones piadosos; sin duda tocaba algo relacionado con el más profundo anhelo de la humanidad oprimida por la conciencia de la culpabilidad. No se quiere decir con esto que los judíos oyeran hablar por primera vez del perdón de los pecados, cuando los apóstoles empezaron a predicar, ni que hasta entonces nunca se hubieran atrevido los hombres a pensar en la posibilidad del perdón; al contrario: en las oraciones de los libros canónicos y no canónicos se habla continuamente de la bondad del Dios perdonador, de su dulzura y misericordia con los pecadores y atribuyen a Dios todos los atributos de misericordia, perdón e indulgencia que suponen la esperanza en el perdón de los pecados. Lo único nuevo en la predicación de los apóstoles es su doctrina de que el perdón de la culpa está unido a una determinada situación histórica, se apoya en una acción concreta de Dios y no es ninguna teoría, sino una realidad tangible. La causa última del perdón es—como en el AT—Dios mismo; ante El es también ante quien el hombre es en definitiva responsable. El perdón es, por tanto, concedido como un efluvio de la voluntad salvífica de Dios. Pero la "aphesis" no es ninguna consecuencia—hecha por los hombres—del concepto de Dios, sino una acción que Dios mismo realiza en la misión de Cristo; el saber y seguro convencimiento de ella no es resultado de una investigación profunda o de una meditación piadosa, sino que se funda en la experiencia viva del acontecer de la salvación.

En el centro de esta acción salvadora de Dios está el Jesús histórico, el Crucificado y Resucitado. Si Dios es la causa última y fuente originaria del perdón, Cristo es el portador de la obra salvadora y su mediador; el perdón está inseparablemente unido a su persona; pues en El ha encontrado realización y cumplimiento la eterna voluntad salvadora de Dios dentro de la historia humana, aunque ya hubiera sido activa y preparada en el AT, sobre todo en el hecho de la conducción y gobierno del pueblo de Israel. Cristo es el portador de la autoridad divina, el enviado por Dios para aliviar a los hombres de la carga de la culpa y librarles de la infeliz complicación en la acción pecaminosa (*Act.* 3, 26). Por El y sólo por El, "por su nombre, se concede perdón al hombre" (10, 43; 2, 38; 13, 38).

Dios le ha dado poder para ello al resucitarle y elevarle a los cielos (5, 31). En El y en nadie más está la salvación, y sólo por su nombre podemos ser salvados (4, 12). En estas afirmaciones se define concretísimamente el perdón de los pecados y la salvación; extraída la idea del ámbito de una gran esperanza y espera, en donde necesariamente los contornos son difusos y poco claros, recibe un seguro punto de partida en la persona histórica de Jesús. En la misión histórica de Jesús Dios habla clara y perceptiblemente a los hombres, y en El está la salvación a la mano y alcance de todos.

Todavía gana un aspecto nuevo el perdón de los pecados en el hecho de ser el Mesías justamente la persona en la que se nos concede; así se nos revela como un acontecimiento escatológico y ordenado a la venida del Mesías en la gloria; sólo quien participe de ese perdón se salvará en los "tiempos del refrigerio" y sino será exterminado de su pueblo (3, 19-23). La predicación de los apóstoles tiene al fondo toda la seriedad de la responsabilidad escatológica. El perdón de los pecados no es ocasional o eventual, sino que está en relación esencial y necesaria con el Juicio final y con el Juez, que hará de ese perdón el criterio decisivo de la sentencia de salvación o condenación.

Vale la pena recordar que los judíos desconocían esa relación entre el perdón de los pecados y el Mesías. La literatura judía no tiene, como hace observar Volz, ningún texto según el cual el Mesías perdone los pecados como Jesús lo hizo (*Mt.* 9, 2; *Mc.* 2, 5) por propia autoridad (que por supuesto, incluso en este caso, es autoridad concedida libremente por Dios, *Mc.* 2, 8). Cuando se habla de esperar que el Mesías perdone los pecados y libere de ellos, es en el sentido de que se espera que aniquilará a los pecadores e injustos (aeth. *Hen.* 62, 2; 69, 27-29; *Ps. Sal.* 17 [22], 25-26), que el pecado se acabará en la nueva comunidad de salvación y que en Israel no habitará nadie que conozca el pecado y el mal (*Ps. Sal.* 17 [27], 29). Bajo su cetro desaparecerán los pecados y los ateos terminarán de hacer el mal (*Test. Levi* 18, 9). El será quien haga a Israel tan santa y pura como era al principio (*Ps. Sal.* 17 [30], 33; 18 [5], 6-7). La superación del pecado parece ser una acción de fuerza del Mesías y, además, no está orgánicamente unida a su misión, ya que también se atribuye en esos escritos al Arcángel Miguel el exterminio en la tierra de toda violencia e injusticia, de todo pecado y ateísmo."

Estas consideraciones demuestran que el perdón de los pecados tiene significación central y decisiva en la salvación obrada por el Mesías.

Destaquemos todavía algunos *detalles*. Los *Sinópticos* describen la curación del paralítico de Carfarnaún (*Mc.* 2, 1-12; *Mt.* 9, 1-8; *Lc.* 5, 17-26); es el único encuentro de Jesús con un pecador, de que dan testimonio los tres Sinópticos. Cuando llevaron al enfermo a presencia de Jesús para que le curara, oyeron las extrañas y sorprendentes palabras: "Perdonados te son tus pecados." Cristo reveló que el pecado era la causa de la enfermedad y el impedimento de la curación que se pedía. No concede el perdón de los pecados en

primera persona, pero sí autoritativamente; con eso se arroga un derecho soberano de Dios; así lo entendieron incluso los fariseos y creyeron que las palabras de Jesús eran una blasfemia contra Dios. Sólo Dios puede perdonar pecados. Cristo demuestra su autoridad divina al curar después una enfermedad del cuerpo. La curación del paralítico, visible para todos los circunstantes, es un signo del perdón invisible de los pecados. Por muy real que sea la curación de la enfermedad, no lo es menos el perdón de los pecados San Lucas relata cuatro encuentros más de Jesús con pecadores. que piden perdón (*Lc.* 7. 36-50; 19, 3-8; 23, 39-42; 22, 54-62)

1. *San Pablo* habla tanto del don de la gracia (Begnadigung) (*Col.* 2, 13; 3, 13; *Eph.* 4, 32) y no imputación (*II Cor.* 5, 19; *Rom.* 4, 8-11). como del perdón (*Rom.* 4, 7; *Col.* 1, 14; *Eph.* 1, 7). El hombre, según él, es un deudor y su deuda está en cierto modo registrada en un libro de cuentas; pero Dios renuncia a exigírsela. Le conmuta y perdona el castigo. Esto es un acto gratuito, un acto de la gracia; esta visión es ya un nuevo juicio valorativo de Dios sobre el pecador y tiene significación creadora; obra lo que dice y afirma; transforma al hombre de tal manera que deja de ser pecador y se convierte en hombre nuevo.

En la misma dirección apuntan otras expresiones de San Pablo: lavar y quitar el pecado, purificar la culpa y librar de ella (*I Cor.* 6, 11; *Rom.* 6; 5, 19; 7, 24-25; 8, 15; *Eph.* 5, 26; *Hebr.* 9, 28; confróntese *I Pet.* 3. 21).

En ese sentido deben ser interpretadas las expresiones en que San Pablo y otros textos de la Escritura hablan de que los pecados *no son imputados,* o de que son cubiertos (por ejemplo, *Ps.* 32, 1; *I Cor.* 4, 4; *II Cor.* 5, 19; *Rom.* 2, 13; 4, 8-11; *I Pet.* 4, 8). Si no se quiere suponer que en la Escritura hay contradicciones, sino que es una perfecta unidad de doctrina, tales textos deben ser interpretados en el sentido de que los pecados no se imputan y el hombre es declarado justo, porque en realidad ya no tiene pecado. El hecho de que Dios declare justo al hombre por amor a Cristo no es una palabra vacía, sino llena de espíritu y de fuerza, una palabra de la dinámica divina que penetra hasta el último fondo del hombre. transformándolo y renovándolo. Las palabras divinas de gracia no son pura afirmación (Aussage), sino acción creadora. El juicio de Dios sobre los pecadores no es analítico, sino sintético; es decir, no es sólo una explicación, sino una re-creación. El pecador a quien es concedida la gracia, es librado interiormente del pecado mediante

la palabra divina de gracia. Por tanto, los santos no siguen siendo eternamente pecadores a quienes se concede la gracia *(welche begnadigt sind)*, sino que dejan de ser pecadores a consecuencia de la palabra divina de gracia.

Difícilmente podría conciliarse con la santidad de Dios esa teoría de que los hombres son declarados justos y tratados como tales, aunque en realidad sigan siendo pecadores.

Por otra parte, la comparación entre Adán y Cristo, que San Pablo hace en el capítulo quinto de la *Epístola a los Romanos*, favorecería a Adán y muy poco a Cristo, si Adán nos hizo efectivamente pecadores, y Cristo, sin embargo, no nos hace interiormente justos.

El mismo sentido tiene el testimonio de San Pablo, de que el perdón de los pecados ocurre en la participación de la muerte de Cristo. Cristo, al morir, tomó sobre sí la maldición pronunciada por Dios después del primer pecado; cumplió la ley del dolor y de la muerte, y al cumplirla, la anuló; al cumplir la ley de la muerte superó el poder del pecado, fuente de la muerte. Mediante la fe y el bautismo, la muerte de Cristo se apodera de los hombres, que son introducidos e incorporados a la dinámica de esa muerte y de su acontecer; así recibe también el hombre un golpe de muerte y es superada y vencida su existencia pecadora (carnal). El hombre es liberado del pecado al participar, mediante la fe, de la muerte de Jesucristo (*Rom*. 5, 6; 3, 25-26; *Col*. 3, 13).

2. Según *San Juan*, Cristo es el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo (1, 29). La imagen del cordero alude o al cordero pascual o al sacrificio diario de dos corderos que se hacía en el templo, sacrificio matutino y vespertino, pero no a la imagen del Siervo de Dios lleno de dolores de que habla Isaías. Pudiera ser que la predicación del Cordero de Dios no proviniera en su texto original de San Juan Bautista, sino que la comunidad primitiva le atribuyera la imagen en testimonio de lo aludido por la misma. Se alude al cordero pascual o al sacrificio diario de dos corderos, que significa que en Cristo apareció el verdadero y auténtico cordero del sacrificio; El es el cordero escogido por Dios y regalado a la Humanidad. Sobre la cuestión de por qué Cristo es simbolizado en una imagen viejotestamentaria, hay que tener en cuenta que el cordero—joven y macho—desempeña un papel importante no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en los cultos religiosos extrabíblicos; el carnero es símbolo de la exuberante fuerza juvenil;

encarna un elemento del mundo: la fuerza que se renueva continuamente; el hombre mismo simboliza en él su anhelo de juventud indestructible. Es característico del hombre el dejarse a sí mismo y a las cosas que le pertenecen en manos de Dios; el hombre sólo puede existir con sentido, entregándose y ofreciéndose a Dios; cuando el hombre niega a Dios el ofrecimiento de sí mismo, contradice su propio ser y pierde su verdadera y auténtica existencia. Al ofrecer un carnero, el hombre expresa su voluntad de ofrecerse a sí mismo bajo un aspecto muy importante entre los hombres: bajo el punto de vista de la fuerza juvenil. Cuando Cristo es llamado Cordero de Dios, se simboliza el hecho de que se ofrece a Dios como representante en el mundo de la fuerza y energía juvenil.

En San Juan encontramos también la expresión "purificación de la culpa" (13, 10; 15, 3). Cristo dice a sus discípulos: "Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado"; en este texto se afirma tanto el hecho del perdón de los pecados como su medio, que es la palabra; la palabra, que perdona los pecados, es una palabra eficaz, una palabra del *Pneuma* y de la *Dynamis*. Según *I Io.* 1, 12, el creyente ha recibido el perdón de sus pecados.

VI. Invisibilidad del perdón de los pecados

La aniquilación de la culpabilidad del pecado es *invisible;* sólo la conocemos por la fe, del mismo modo que sólo por la fe conocemos el abismo del pecado ante la Cruz de Cristo. La invisibilidad llega a tal grado, que en la vida del justo sólo sigue siendo visible la pecaminosidad.

No puede citarse la pecaminosidad de los justos como argumento contra la aniquilación del pecado; no puede negarse; coexiste con la liberación del pecado, defendida por el Concilio de Trento, y que significa supresión de la culpabilidad del pecado grave, no de las malas inclinaciones y posibilidad de ser tentado (Versuchlichkeit) Se anula el estado de aversión de Dios, en cuanto que Dios se convierte de nuevo al hombre, que está dispuesto a ello, pero sigue existiendo en el hombre la inclinación a sustraerse del dominio de Dios y empezar de nuevo su vida soberana y autónoma; sigue existiendo, por tanto, la materia inflamable de la concupiscencia, como dice el Concilio de Trento (sesión 5.ª, cap. IV). En el que ha sido justificado no queda, pues, nada que pueda llamarse pecado, pero queda algo que está en relación con él: el poder del pecado es des-

truído fundamentalmente, recibe un golpe de muerte, pero no ha sido eliminado del todo, en cuanto que el hombre, incluso después de justificado, debe seguir viviendo bajo la ley de la concupiscencia desordenada; la concupiscencia no es pecado en sentido propio y estricto, pero puede ser llamada pecado en sentido general e indeterminado, en cuanto que procede del pecado y tienta a pecar. Y, en realidad, continuamente conduce a decisiones pecaminosas. Mientras sólo empuje a pecados leves, que no destruyen la unión con el Padre Celestial (cfr. lo que se dice sobre el pecado mortal y venial en el Sacramento de la Penitencia), el estado de justificación no es anulado; el justificado es a la vez justo y pecador, no en el sentido de que esté enmarañado en la culpa del pecado y no haya ocurrido más que Dios le ha declarado inocente, sino en el sentido de que es libre de la culpabilidad del pecado y sigue cometiendo pecados, sin que por eso se aparte completamente de Dios; es pecador y justo no en sentido óntico (metafísico), sino en el sentido de la realización viva y concreta de la fe. Mientras es peregrino y espera la plenitud, el hombre debe rezar por el perdón de sus pecados. También esta petición está incluída en la oración que Cristo enseñó a sus discípulos. En la Liturgia puede observarse hasta qué punto une la Iglesia la doctrina de la renovación interna con la conciencia de pecaminosidad (por ejemplo, Gradual. Gloria, Oraciones, Oración del Ofertorio, Oración después del Evangelio, *Agnus Dei*, Oración de la Comunión); suele aparecer con especial claridad esa doble conciencia en las oraciones de la Postcomunión, casi todas en el mismo tono: "Recibidos los dones del sagrado Misterio, pedimos humildemente, Señor: que lo que nos mandaste hacer en memoria tuya sirva de auxilio a nuestra flaqueza" (Postcomunión del domingo 22 después de Pentecostés). En la amplitud de las oraciones que piden el perdón de los pecados en la Liturgia, se hace patente el hecho de que, según la fe de la Iglesia, nunca se logra un estado en que el hombre pueda gloriarse de la plena libertad de pecado y en el que ya no necesite pedir perdón (véanse las excepciones a esta regla en el § 149).

La fórmula de Lutero *simul iustus et peccator* (a la vez justo y pecador) fué condenada por el Concilio de Trento por haber sido entendida metafísicamente y no sólo en sentido histórico y concreto. Los teólogos luteranos actuales disputan la cuestión de cómo entendió la fórmula Lutero mismo; en caso de que la fórmula no deba interpretarse metafísicamente, sino sólo en sentido histórico y

concreto, la condenación del Concilio de Trento no afectaría a la doctrina de Lutero, sino a la interpretación metafísica de ella.

No están muy conformes con esta doctrina de la Iglesia de la pecaminosidad real, no óntica, de los justificados quienes pasan por alto o minimizan los pecados reales de los santos; en ellos también queda el *fomes peccati*. Los santos no minimizan nunca sus pecados; cuanto más fuerte conciencia tienen de su unión con Dios, tanto más sufren bajo su propia debilidad; su unión con Dios es la medida con que miden sus pecados. A ellos les parece una falta lamentable lo que al que está alejado de Dios parece a veces una minucia justamente, porque el que vive lejos de Dios tiene una medida mundana de sus pecados. Las acusaciones que los santos se hacen a sí mismos no deben ser valoradas como signos de una conciencia insana de culpa, sino como expresión de la iluminación de su conciencia en la cercanía de Dios.

Es lo que ocurre, por citar un ejemplo, en las oraciones de Santa Teresa del Niño Jesús: "No quiero almacenar méritos para el cielo... Cuando esta vida anochezca, apareceré ante Ti con las manos vacías... Pues no te pido, Señor, que cuentes mis buenas obras... Toda nuestra justicia está llena de manchas a tus ojos. Quiero revestirme de tu justicia y recibir de tu amor la eterna posesión de Ti mismo." Cfr. R. Grosche, *Simul peccator et justus*, en "Pilgernde Kirche", 1938, 147-158; E. Walter, *Sakrament und christliches Leben*, 1939.

El justo, libre de pecado y siempre tentado de él, camina hacia un estado en que será liberado incluso de la tentación, hacia el estado de plenitud y perfección de la visión beatífica de Dios; entonces estará completamente sumergido en el amor y santidad de Dios. Su vida terrena está sometida a la tensión entre su presente libre de pecado, y, sin embargo, amenazado de él, y su futuro ya definitivamente libre del peligro de pecar. La justificación tiene, por tanto, sentido *escatológico*.

§ 185

La vida divina en cuanto interna renovación y santificación

Al perdón de los pecados van unidas la renovación interna y la santificación; en realidad, el perdón de los pecados y la santificación interna son dos puntos de vista sobre un mismo proceso; no

hay santificación sin perdón de los pecados, ya que el pecado es la no-santidad, ni hay perdón de los pecados sin santificación interna, porque la supresión del pecado es también supresión de la no-santidad.

I. Doctrina de la Iglesia

Es dogma de fe: *La justificación no es sólo imputación de la justicia de Cristo, sino santificación y renovación interna del mismo justificado.* El Concilio de Trento defendió este hecho contra los errores ya iniciados en la Escolástica tardía, y manifestados en el tiempo de la Reforma, al interpretar la Escritura autoritativamente. Confróntense los textos antes citados del Concilio de Trento (D. 796; 799-800). En el Canon 11 resume el Concilio esta doctrina de la siguiente manera: "Si alguno dijere que los hombres se justifican o por sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluída la gracia y la caridad que se difunde en sus corazones por el Espíritu Santo y les queda inherente; o también que la gracia, por la que nos justificamos, es sólo el favor de Dios, sea anatema" (D. 821).

La Iglesia confiesa también su fe en la verdad revelada de la santificación interna en la *Liturgia*, y especialmente en la del *Bautismo;* en los ritos bautismales se expresa la transformación del hombre bajo distintos símbolos. Lo veremos más concretamente al explicar el Bautismo. Destaquemos ahora lo siguiente: La entrada lenta del neófito, desde el espacio del mundo al espacio de la Iglesia, significa que es sacado de la soberanía y estado de pecado e introducido en la vida de Cristo y del Padre celestial. El alentar sobre él—ya dentro de la Iglesia—significa la comunicación de la vida divina y del Espíritu Santo; el aliento vital sensible representa el aliento vital celeste e invisible, en el que se hará posible al hombre la propia respiración, la vida eterna. El signo de la cruz y la imposición de manos simbolizan la toma de posesión, por parte de Cristo, de la comunidad de la Iglesia y del Padre celestial, así como la comunicación de la justicia y santidad de Cristo. La sal significa la preservación contra el pecado y la comunicación del gusto para las cosas divinas. El exorcismo contra el demonio alude a la liberación del poder de Satanás y del pecado. En la profesión de fe y en el Padrenuestro se expresan la unidad con Cristo y la pertenencia a la familia de Dios. La comunidad con Cristo es simbolizada como comunidad en el ver y oír, en el rito de abrir

los sentidos de la vista y del oído, y es simbolizada como comunidad de vida en el rito de volverse hacia el Oriente, por donde sale la luz, y en las ceremonias de la unción con óleo, de la estola blanca y de la vela ardiendo. La unción con crisma alude a la inhabitación del Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, de forma que Cristo y el bautizado son dos en un solo espíritu. El paño blanco—antiguamente túnica—significa la santificación interna de todo el yo humano. El Catecismo Romano (II, 1, 73) dice sobre la túnica blanca impuesta en el Bautismo: "Simboliza esta ceremonia —según la interpretación de los Padres—: *a*) La gloria de la Resurrección, para la cual nacemos por el Bautismo; *b*) o el nítido esplendor que irradia el alma del bautizado, al ser purificada de toda culpa; *c*) o también la pureza e inocencia que debe guardar por toda la vida." En la *bendición del agua bautismal* de la noche del Sábado Santo y en las lecciones anteriores, la Iglesia predica en grandiosos y amplios símbolos la grandeza de lo que ocurre en el Bautismo. Toda la Historia Sagrada pasa delante de nuestros ojos, para hacer visible, conforme al estilo de la Liturgia, la profunda transformación que la santidad de Dios Todopoderoso obra en el neófito. De aquellas grandes acciones salvadoras de Dios, pueden deducirse el poder, la hondura y la importancia de lo que Dios obra en el Bautismo. El hecho de que en las lecciones se recuerde incluso la creación del mundo, revela que la transformación ocurrida en el Bautismo no debe ser tenida por menos profunda que la de la Creación; en el Bautismo ocurre una nueva creación o re-creación. Dios, que creó al hombre maravillosamente, le renueva más maravillosamente, como dice la Iglesia en la oración antes del relato de la Creación y al mezclar el agua con el vino en el Sacrificio de la Misa. La profundidad de la transformacion ocurrida en el Bautismo se representa también en esos baptisterios en que se graba toda la Historia Sagrada para simbolizar esa transformación (cfr., por ejemplo, los relieves de las tres puertas del baptisterio de Florencia o los mosaicos de su interior).

II. Testimonio de la Escritura

La Sagrada Escritura da testimonio de la renovación interna y santificación en el mensaje del Reino de Dios mediante la parábola del árbol bueno y del árbol malo (*Mt.* 12, 33-34). Según el mensaje del Reino de Dios, Dios se apodera de tal manera del hombre, que

obra en él dominadoramente e impone en él su justicia y santidad

Los testigos más importantes, de la transformación interna de los justos, son *San Pablo* y *San Juan*, el primero con su doctrina de la vida nueva, y el segundo con su doctrina del renacimiento.

1. Según *San Juan*, Dios da en Cristo el poder de ser hijos de Dios al hombre que no sigue la voluntad de la carne ni la propia, sino que creen en su palabra (*Io.* 1, 12). Para ser hijo de Dios se necesita, pues, una especial potestad o autorización divina; sólo se logra en Cristo. El hombre se hace hijo de Dios por ser nacido de Dios (*Io.* 1, 13; *I Io.* 5, 1. 4. 18). El proceso aludido con la imagen "renacimiento de Dios"—que procede de las religiones de misterios—tiene tal profundidad, que es la única imagen apropiada para expresarlo. Del mismo modo que el hombre recibe su vida terrena y caduca de una madre terrestre, es decir, de las fuerzas de la tierra, la vida celestial y eterna sólo puede ser recibida de la vida de Dios, de las fuerzas del cielo. "El hecho de que se compare este nacimiento espiritual a la generación y nacimiento normales del hombre, dándole incluso preferencias y prerrogativas, significa que se trata de un verdadero nacimiento. San Juan habla de los que nacen de la sangre, del instinto de la carne y de la voluntad del varón y de los nacidos de Dios. Lo que le interesa es establecer el rango superior, la mayor importancia, la vida más perfecta que tiene el hecho de nacer de Dios; todo eso sería ilusorio si el hecho de nacer de Dios fuera menos realidad que el nacer del seno de una madre humana, si el nacimiento espiritual no fuera más que una imagen de este nacer terreno y corporal. Es cierto que en el nacer de Dios no entran en cuestión las formas fisiológicas del nacimiento terreno; pero ¿dependen la autenticidad y realidad del nacimiento de esas formas fisiológicas o del hecho de que un ser da vida a otro ser vivo?" (J. Pinsk, *Aus Gott geboren*, en "Ich lebe und ihr lebet", 12).

Veamos la explicación que da del tema la conversación nocturna entre Jesús y Nicodemo: "En verdad te digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el Reino de Dios" (*Io.* 3, 3). Nicodemo no entiende esas palabras; no se atreve a escapar por la tangente de lo alegórico; por otra parte, no puede imaginar el nacimiento más que como salida del vientre de la madre; por fin nace la pregunta que representa el destino del hombre viejo: "¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?" (*Io.* 3, 4). Cristo

responde que el nacimiento nuevo, de que El habla, no ocurre en las formas de la Naturaleza, sino en otras formas: es un nacimiento del agua y del espíritu: "En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del espíritu, no puede entrar en el Reino de los Cielos" (3, 5). El agua fecundada por el Espíritu es la fuente de la que fluye para el hombre la vida nueva. Este nacimiento es tan real y auténtico como el nacimiento corporal, pero su modalidad es distinta. Del mismo modo que al nacer del vientre de la madre se comunica al hombre la vida del eón terrestre con su carácter de caducidad, por el renacimiento del agua y del Espíritu se comunica al hombre la vida inmortal del Espíritu Santo (*Io.* 3, 6). Esta vida del Espíritu es la vida de Cristo; el hombre la logra en Cristo, mediante su incorporación a El. Es una vida en participación de la vida de Cristo resucitado y, por tanto, una vida en la juventud perenne que caracteriza la vida del resucitado. Quien participa de esta vida no conoce la vejez ni la muerte; quien no participa de ella está bajo la ley del envejecimiento y de la muerte.

Mediante la Encarnación, Muerte, Resurrección y Ascensión todo el mundo fué ya de tal manera transformado, que le fueron infundidos de algún modo los rasgos de Cristo. Pero en el Bautismo se destaca con especial claridad en el hombre: a la vez se infunde en el bautizado la fuerza vital eterna e imperecedera de Cris o resucitado, al serle infundido el Espíritu de Cristo, el Espíritu de Dios. El cristiano vive, pues, en Cristo y por Cristo (*Io.* 6, 17); está lleno de santidad de Cristo y sellado por ella (*Io.* 17, 19); a través de Cristo es también semejante al Padre celestial (*I Io.* 3, 2). ¿Cómo podría ser de otra manera? El cristiano tiene vida de la vida de Dios. Del mismo modo que los padres se reencuentran en los rasgos del hijo, el Padre celestial vuelve a encontrarse en el hombre que por Cristo nace de Dios en el Espíritu Santo. Quien ha nacido de Dios se ha convertido en otro hombre. en hombre nuevo. Aunque San Juan no habla expresamente de la nueva creación, esta doctrina está implícitamente contenida en su imagen del re-nacimiento; es San Pablo quien da testimonio expreso y formal de la re-creación.

2. *San Pablo* describe muchas veces la justificación del hombre y su interna santificación, desde el punto de vista de la novedad y de la nueva creación (*Eph.* 2, 10; 4, 23; *II Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15). La novedad supone que lo viejo pasa y muere; lo nuevo nace al

morir lo viejo. Como vimos, San Pablo llama al Bautismo muerte y resurrección en Cristo; el Bautismo es participación en la muerte y resurrección de Cristo. El modo viejo, mundano, pecador y caduco de existencia, muere al participar en la muerte de Cristo y el modo cristiano de existencia surge en la participación de su resurrección. El paso de la vida mundana a la participación en la vida de Cristo es una verdadera renovación desde la raíz misma de la persona humana: "De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo" (*II Cor.* 5, 17). Lo nuevo ya no envejecerá; es lo eternamente joven. El hombre que ha sido creado de nuevo goza de juventud eterna e imperecedera, a pesar de su vejez biológica. Quien desee la eterna juventud, debe incorporarse a Cristo por la fe; sólo así podrá participar de ella; quien la busque en la Naturaleza, en vez de buscarla en Cristo, sufrirá una gran desilusión; su destino será envejecer y morir.

Quien, sacado de la corriente de vida que viene de Adán, es introducido en el torrente de vida que mana de Cristo, es sumergido en la gloria, en la dinámica vital y en el Pneuma de Jesucristo; será traspasado y configurado por la dinámica de Cristo, que es dinámica del Espíritu de Cristo. En Cristo recibe, pues, verdadera santidad y verdadera justicia (*Eph.* 4, 23-24), ya que participa analógicamente de la santidad de Cristo. Su santidad será análoga a la de Cristo, y estará sellada por ella. En *I Cor.* 6, 11, dice San Pablo: "Y algunos esto erais, pero habéis sido lavados; habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios" (cfr. también *I Cor.* 3, 17; 6, 19; *Col.* 3, 9). Y a los romanos les escribe: "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones" (*Rom.* 5, 5). El corazón del hombre justificado está inundado del amor del Padre celestial.

El esplendor que irradia del justificado, gracias a su unión con Cristo, proviene de la gloria de Cristo resucitado, que le domina y le traspasa; está configurado con Cristo; el bautizado es una imagen creada por el Espíritu Santo del Hijo de Dios Encarnado (*Rom.* 8, 29); es cristiforme (Orígenes, *Contra Celsum*, 6, 79); en él se revela Cristo; del mismo modo que Cristo es una epifanía del Padre celestial, el cristiano lo es de Cristo. San Cirilo de Alejandría dice en el sentido de San Pablo (*Comentario a Isaías*, 4, 2; PG 70, 936 BC.): "Todos nosotros hemos sido formados en el seno de nuestra madre. Y así, somos todos formados hijos de Dios al ser

configurados espiritualmente, al destacarse en cada una de nuestras almas la forma bella de la virtud, la belleza del Espíritu Santo. Y así somos configurados en Cristo por la participación del Espíritu Santo, conforme a la belleza ejemplar originaria de Cristo. Cristo se forma en nosotros de ese modo, porque el Espíritu Santo nos hace partícipes de un proceso divino de configuración mediante la santificación y la vida recta... El carácter del ser de Dios Padre se imprime en nuestras almas, porque el Espíritu Santo nos configura, como he dicho ya, a imagen de Cristo, mediante la santificación." "En quienes no viven conforme a la fe, se ha perdido el esplendor de esa semejanza. Por eso necesitan nuevos dolores de nacimiento espiritual, un nacimiento interior nuevo, para que de nuevo se asemejen a Cristo" (*Responsio ad Tiberium*, 10). Y viceversa: "Si hacemos siempre una vida creyente y santa, Cristo se formará en nosotros y hará irradiar espiritualmente en nuestro interior sus propios rasgos" (*De dogmatum solutione*, 3; cfr. también el *Comentario al Evangelio de San Juan*, II, 1; *Diálogo 7 sobre la Trinidad*).

Según San Pablo, toda la creación lleva de algún modo los rasgos de Cristo, porque El es la Cabeza del Universo; todas las cosas están caracterizadas por este hecho; todas tienen estructura cristológica. Pero el justificado tiene los rasgos de Cristo de otra manera Tal vez pueda decirse que sólo el justificado es imagen del Salvador glorificado, a través de la Muerte y de la Resurrección, y que las demás criaturas que no son más que huellas suyas. En una huella se observa que alguien ha pasado y hasta puede deducirse, quién es el que pasó. Quien pudiera ver el fondo de las cosas, podría reconocer que el Hijo de Dios encarnado, crucificado, resucitado y elevado a los cielos pasó por la tierra, y atravesó el Universo. Sólo quien vive en gracia es *imagen de Cristo;* quienes pueden ver la profundidad de ser—Dios y los santos, por ejemplo—, se encuentran con la imagen de Cristo; el rostro de Cristo les sale al encuentro (*Gal.* 4, 19); y como el Hijo es la imagen perfecta del Padre celestial, quien se asemeja a Cristo se asemeja *al Padre* (*II Cor.* 3, 18; *Col.* 3, 10); tiene en sí la imagen de lo celestial (*II Cor.* 15, 49).

Todavía hay que hacer una distinción; los rasgos de Cristo crucificado y resucitado sólo se encuentran en el bautizado. El justo no bautizado, es decir, quien participa de la salvación por caminos extraordinarios, no tiene esos rasgos, ya que sólo el Bautismo los imprime (cfr. *Rom.* 6 y 8, 29). Pero también el justo no bautizado tiene de algún modo los rasgos de Cristo; la Revelación no habla de cómo se asemeja a Cristo, pero de todas formas su semejanza

debe ser mayor de lo que antes llamábamos "huellas" de Cristo. Tal vez pueda decirse que es imagen de Cristo, pero que en esa imagen no se incluyen los rasgos de Cristo crucificado y resucitado. Quien pudiera mirar en el fondo de tales hombres, vería, sin duda, como en un espejo, la imagen y rostro de Cristo; pero no sería una especie de espejo que no retrataba los rasgos impresos en Cristo por la muerte y resurrección; el justo no bautizado no está introducido en el ámbito de poder de la Muerte y Resurrección de Cristo, como el bautizado; por eso su semejanza a Cristo es menos esencial que la de los bautizados, que jamás pueden ya perderla del todo. Por el pecado mortal, la imagen de Cristo puede perder en el bautizado su brillo, su esplendor y claridad, en cierto modo, puede perder su colorido, pero el dibujo, por decirlo así, permanece y sigue existiendo; es una imagen borrosa y ciega, pero no puede jamás ser borrada del todo. En el tratado de los Sacramentos hablaremos más en concreto sobre la semejanza a Cristo.

La transformación del hombre "mundiforme" en "cristiforme" es de tal profundidad, que San Pablo habla de una acción creadora divina; lo que ocurre en ella no es sólo un mejoramiento de lo ya existente, sino una verdadera re-creación, aunque en el sentido de transformación (*wirkliche Neuschaffung, freilich im Sinne der Umschaffung*). El hombre es liberado de su pasado; logra un presente nuevo y—lo que es todavía más importante—un nuevo futuro.

Ante las puertas de Damasco, San Pablo vivió a Cristo glorificado como *luz celestial*. La semejanza a Cristo de hombre re-creado resulta, por tanto, participación de la luminosidad de Cristo: "Porque Dios que dijo: Brille la luz del seno de las tinieblas, es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de Dios en el rostro de Cristo" (*II Cor.* 4, 6).

El Apóstol intenta también representar la semejanza a Cristo del crucificado en la imagen del "vestido"; quienes han sido bautizados en Cristo, han sido revestidos de Cristo (*Gal.* 3, 17). A lo dicho ya sobre el tema podemos añadir lo siguiente: Esta imagen alude a lo ocurrido en el paraíso. Al pecar los primeros hombres, fueron despojados del vestido de la inocencia y de la justicia. Expresión visible de esa interna desnudez y de la pérdida del esplendor y gloria divinos fué el abrírseles los ojos y el darse cuenta que estaban desnudos. De pronto cayeron en la cuenta de que estaban desnudos el uno delante del otro; y se sintieron despojados y abandonados. El vestido paradisíaco perdido había cumplido la función de representarles el uno ante el otro y de proteger a la vez su mis-

terio personal; al perderlo, estaban desvelados el uno frente al otro y se apresuraron a encubrir su cuerpo desnudo y superar así aquel mutuo estar expuestos y despojados. Dios mismo les ayudó, haciéndoles vestidos de pieles; pero tales vestidos eran un mal sustitutivo de los perdidos. Los hombres trataron de recuperar lo perdido; pero ningún vestido terreno podía devolver el esplendor del vestido paradisíaco perdido al pecar, porque podían expresar la honorabilidad, pero no la inocencia, la honradez y rectitud, pero no la justicia, porque podían defender al hombre de la inclemencia y peligros del Cosmos, pero no de la maldad. El vestido que el hombre tuvo y perdió y que intentó recuperar a través de todos los ensayos de vestirse, le es regalado en el Bautismo; es el vestido de la gloria celeste tejido de agua bautismal. El bautizado vuelve a ponerse el vestido de la gloria, de la inocencia y de la santidad; se viste de la gloria de Cristo resucitado; se asemeja a El desde dentro. Con ese vestido es un hombre nuevo, con nuevo nombre (*Col.* 3, 9-10; *Eph.* 4, 22; *Rom.* 13, 14). El hombre se presenta así como perteneciente al cielo, a la casa de Dios, a la familia del Padre celestial (*Io.* 14, 2). Este nuevo vestido cumple perfectamente las condiciones de vestido: protege al hombre en su misterio personal inaccesible, sólo conocido por Dios, y a la vez le revela como hijo de Dios. Con este vestido, el justificado puede acudir al banquete nupcial del cielo (*Mt.* 22, 11). Símbolo de ese vestido nuevo es la túnica bautismal que se le impone al hombre al bautizarlo; aparecerá visiblemente con su nuevo vestido cuando haya un cielo nuevo y una tierra nueva (*Apoc.* 3, 4; 3, 18; 6, 11; 7, 9; 7, 13). La túnica de Cristo que viste el bautizado tiene, por tanto, carácter escatológico. Pero lo que al final de los tiempos se hará visible con todo su esplendor ha sido ya regalado al justo, aunque invisiblemente. Cfr. E. Peterson, *Theologie des Kleides*, en "Benediktinische Monatsschrift", 16, 1934, 347-56; del mismo autor, *Marginalien zur Theologie*, 1956, 41-56.

También San Pablo conoce la imagen del re-nacimiento, pues el hombre "nuevo" es el hombre que vuelve a nacer. "Mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo" (*Tit.* 3, 4-5).

3. También *San Pedro* da testimonio del re-nacimiento del hombre a quien se concede la gracia: "Bendito sea Dios y Padre de

Nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos, a los que por el poder de Dios habéis sido guardados mediante la fe, para la salud que está dispuesta a manifestarse en el tiempo último" (*I Pet.* 1, 3-5). "... amaos entrañablemente unos a otros, como quienes han sido engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible" (1, 22-23). El renacido participa, por su incorporación a Cristo, de la naturaleza divina, del mismo modo que el niño participa de la naturaleza de sus padres. El parentesco con Dios le capacita para un conocimiento nuevo de Dios. "Pues que por el divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud, y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo; habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe, virtud; en la virtud, ciencia; en la ciencia, templanza; en la templanza, paciencia; en la paciencia, piedad; en la piedad, fraternidad, y en la fraternidad, caridad. Si éstas tenéis y en ellas abundáis, no os dejarán ellas ociosos ni estériles en el conocimiento de Nuestro Señor Jesucristo" (*II Pet.* 1, 3-8).

El nacer de Dios, ocurrido gracias a la incorporación en Cristo, nos da parte en el *reinado* de Cristo. Los re-nacidos forman, por tanto, un linaje escogido, sacerdocio real, nación santa y pueblo perteneciente a Dios (*I Pet.* 2, 9); son sustraídos a las fuerzas terrenas perecederas y autorizados y obligados a configurar la tierra. Se sentarán en tronos y dominarán el mundo. Cada uno de ellos será señor de toda la tierra y cada uno a su modo, sin que se estorben sus caminos (cfr. *Tratado de los Sacramentos*).

Todos estos testimonios de la Escritura expresan que en el hombre a quien se concede la gracia no sólo ocurre un cambio de intención, sino una transformación esencial. El hombre es transfigurado y transformado no sólo en su pensar y querer, sino en su ser, existencia y esencia. Esta interior transfiguración y transformación es la razón de que no sólo se llamen justos, sino que lo sean también.

III. Causa formal de la justificación

El Concilio de Trento determina más en concreto el modo de ocurrir esa interna renovación y santificación y lo asegura frente a interpretaciones falsas o defectuosas al destacar frente a la doctrina protestante de la imputación, que la justicia de Dios—no la justicia por la que El mismo es justo, sino la justicia con que nos santifica a nosotros—es la *única causa formal* de la justificación. Desde el tercer proyecto oficial del decreto sobre la justificación (noviembre de 1546), el Concilio usa los términos aristotélicos de la causalidad, para caracterizar la verdadera doctrina. Dice que la justicia que Dios nos regala es la "*única*" *causa formal* de nuestra justificación. Entre nuestra justicia y la de Dios hay una relación de analogía, no de identidad; nuestra justicia es, por tanto, una imagen de la de Dios, de la que El mismo es causa. La justicia inherente en nosotros, producida por Dios e imagen de la justicia de Dios, es la ley configuradora de nuestra justicia y no es causa eficiente de ella Somos justificados en razón de la justicia de Dios, que brilla y se refleja en nosotros.

No está en contradicción con esta doctrina tridentina de la única causa formal de nuestra justificación el hecho de que la vida celeste que Dios nos regala abarque distintos aspectos a saber, la unión con Cristo, la participación en la vida trinitaria divina y la gracia santificante. La comunidad con Cristo y la participación en la vida trinitaria divina son la razón de la transformación interna del hombre que recibe la gracia y, por tanto, de la existencia de la causa formal de la justificación. Sin esa transformación, el hombre seguiría siendo interiormente injusto y pecador; sólo cuando se transforma, es santo en vez de pecador. La santidad y justicia internas inherentes al hombre es lo que llamamos *gracia santificante* (*gratia sanctificans*) (heiligmachende Gnade). Esta expresión tan dura para un alemán que tenga sensibilidad para el lenguaje, podría ser sustituída por la expresión "heiligende Gnade"; pero esta última expresión puede aplicarse también a la gracia actual.

El reflejo de la santidad y justicia de Dios, que, según el Concilio de Trento, es la única causa formal de nuestra santificación, tiene, por su parte, *carácter cristológico;* está coloreado por Cristo en cuanto que refleja a Cristo mismo en esa realidad reflejada que llamamos gracia santificante.

IV. Justificación del hombre total

El nacer de Dios y la renovación del hombre afectan al *yo humano completo* en cuerpo y alma; por tanto, no sólo el alma, sino el cuerpo también, aunque al cuerpo le afecta gracias al alma y a través de ella. El hombre no es exclusivamente espíritu, sino un ser unitario compuesto de cuerpo y alma, en el que el espíritu domina como ley, configurado. El cuerpo no está excluído de la santificación y justificación. El mensaje de Cristo sobre el hombre nuevo y justificado es, en definitiva, un mensaje de la glorificación de todo el hombre que existe corporalmente. La doctrina cristiana de la unión del hombre con Dios se distingue esencialmente del mensaje humano platónico y neoplatónico, justamente gracias a esa incorporación de lo corporal al proceso de la justificación. La renovación del hombre afecta a su ser y también a su acción y actividad.

La Sagrada Escritura da testimonio de esa transformación del hombre total en las innumerables veces que habla de la renovación y transformación del corazón (cfr. lo dicho en el vol. II sobre el concepto de corazón). También las acciones del hombre justificado tienen, pues, el sello de la semejanza a Dios y a Cristo; son realizaciones y manifestaciones de la renovación y santificación de su ser. Todo lo que hace el justificado participa del nuevo ser que ha recibido al nacer de Dios. En el bautizado no hay, por tanto, una esfera mundana junto a la cristiana; su espíritu y su cuerpo han recibido totalmente en su ser y actividad la cualidad de ser en Cristo. Aunque las acciones humanas de los bautizados se realicen del mismo modo que las de los no bautizados, son distintas, ya que en ellas se representa—operante y oculta—la dinámica de Cristo y del espíritu de Cristo; es lo mismo que ocurre en el comer y beber de los animales y de los hombres; aunque fisiológicamente no se distinguen, son acciones esencialmente distintas, porque toda acción humana está sellada y configurada por el espíritu. San Pablo dice sobre la diferencia entre las acciones de los justos y las de los no justos: "Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios" (*I Cor.* 10, 31), es decir, como cristianos y pertenecientes a Cristo. Frente a los gálatas, subraya la presencia del misterio de Cristo en todas las acciones de los justos: "Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien

vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a mí" (*Gal.* 2, 19-20). Y San Ignacio de Antioquía puede decir en el mismo sentido y espíritu: "Los carnales no pueden hacer cosas espirituales, ni los espirituales pueden hacer cosas carnales. También lo que hacen, según la carne, es espiritual, porque todo lo hacen en Cristo Jesús."

Hasta los *pecados* del bautizado tienen cualidad especial; el pecado del bautizado es un ataque a la vida divina, a la santificación del hombre realizada en Cristo; aunque todo pecado está en contradicción con el ser humano y dispuesto y ordenado por Dios, el pecado del justificado está, además, en contradicción con el yo humano santificado y caracterizado por Cristo. El justo cae así en una contradicción mucho más violenta y extremada consigo que la que padece el no bautizado. Su "no" a Cristo y al espíritu de Cristo y al Padre celestial es de un estilo radicalmente distinto; justamente, su proximidad a Dios es lo que da a su "no" una especial fuerza y violencia.

V. Doctrina de los Santos Padres

Los Padres llaman muchas veces a la transformación del justificado *deificación* o *divinización*. Según ellos, Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios. En estas expresiones aparecen claramente las influencias platónicas y gnósticas; pero el neoplatonismo no dió a los Padres más que lenguaje y nunca les dió el contenido, que ellos recibieron de la tradición y, sobre todo, de la primera Epístola de San Pedro. Las diferencias de contenido entre las doctrinas neoplatónicas y gnósticas de la divinización por una parte, y la doctrina de los Padres por otra, son esenciales; según el gnosticismo y neoplatonismo, la divinización ocurre para la elevación del hombre hasta la esfera divina; el hombre, que es una manifestación de Dios, logra la conciencia de su unidad con Dios a través de una penosa ascensión por distintos grados de autotrascendencia sobre lo humano hasta llegar a Dios; se hace a sí mismo Dios. Según la doctrina de los Padres, en cambio, la divinización ocurre gracias al Cristo histórico y glorificado y a través de El; está, pues, ligado a un suceso histórico; presupone la encarnación de Dios; en cierto sentido, podemos decir que supone la mundanización y temporalización de Dios. El hombre logra divinizarse solamente participando en la vida de una figura histórica concreta y en determinados acontecimientos históricos. No pierde su carácter de

criatura. La diferencia entre el hombre y Dios no es anulada, sino acentuada por esta divinización; la criatura divinizada sigue siendo inevitablemente criatura por toda la eternidad. La divinización consiste en que el hombre es inflamado por el ser de Dios. La idea de los Padres se hace patente en una comparación muchas veces usada por ellos: el hierro al ser metido en el fuego pierde su naturaleza de hierro y se hace ígneo, y así el justo recibe la naturaleza de Dios y se hace divino. Los justos son llamados santos y portadores de Dios en cuanto que son dominados por la santidad de Dios. Otros comparan la gracia al sol que traspasa los cuerpos y les hace luminosos (San Basilio), con la luz, que fluye a través del aire, con el perfume que impregna los vestidos (San Cirilo de Alejandría). Otro nombre dado frecuentemente a la gracia es el de "vestido": así, en San Pablo, y lo mismo en los Padres, aunque no debe entenderse sólo en sentido moral; siempre se alude a un nuevo ser (cfr. lo antes dicho).

Citemos algunos ejempos. Dice Orígenes *(Contra Celso* 3, 28): "Ellos (los discípulos) reconocieron que en Cristo había empezado la unificación de la naturaleza divina con la humana, para que la humana, gracias a esa íntima unión, se hiciera divina, no sólo en Jesús, sino también en todos los hombres que junto con la fe empezaran una vida nueva, como Jesús enseñó, una vida que conduce a la amistad y comunidad con Dios a todos los que caminan según los preceptos de Jesús." Según San Atanasio, Cristo no fué antes hombre y luego Dios, sino viceversa: siendo Dios se hizo hombre para hacernos dioses *(Primer Sermón contra los Arrianos* 39). "Del mismo modo que el Señor se hizo hombre asumiendo el cuerpo, así nosotros, los hombres, somos asumidos por el Logos en su carne y divinizados, y desde entonces somos herederos de la vida eterna" *(Tercer Sermón contra los Arrianos* 34). Del hecho de que el Espíritu Santo nos diviniza deduce él su ser divino: "Si el Espíritu Santo fuera una criatura no nos haría partícipes de la comunidad con Dios; más bien nos uniríamos a una criatura y estaríamos lejos de la naturaleza divina, porque no participaríamos nada de ella. Pero como—según hemos dicho—participamos de Cristo y de Dios, queda demostrado que nuestra unción y sello no pertenecen a la naturaleza creada, sino a la del Hijo, que nos une al Padre por medio del Espíritu, que está en El... Y sí, participando en el Espíritu, participamos de la naturaleza divina, sólo un loco puede decir que el Espíritu tiene naturaleza creada y no divina. Pues si diviniza es indudable que su naturaleza es divina" *(Primera carta a Serapión* 4). "Pero el Señor dice que el Espíritu es el espíritu de la verdad y el consolador. De aquí se deduce que la Trinidad se completa en El; en El glorifica el Logos la creación, al conducirla al Padre mediante la divinización y admisión a la adopción. Pero lo que une a la creación con el Logos, no puede pertenecer a la creación; y quien hace a la criatura hijo de Dios, no ajeno al Hijo, porque en caso de que lo fuera habría que buscar otro espíritu para que uniera al primero con el Logos. Pero eso

no tiene sentido. El Espíritu no pertenece a las criaturas, sino a la divinidad del Padre, y mediante El diviniza el Logos a las criaturas. Y aquél, a través de quien la creación es divinizada, no puede estar fuera de la divinidad de Padre" *(ibid.* 25).

La transformación de la naturaleza humana por la gracia no significa que la naturaleza sea destruída; se mantienen y conservan su existencia y esencia, sus fuerzas; pero es transfigurada por la luz de Dios. Cfr. §§ 114/117.

§ 186

Pecado y gracia

1. Como antes hemos visto, el Concilio de Trento dice que la *causa final* de nuestra justificación es el honor de Cristo y de Dios y la vida eterna; *causa eficiente*, Dios misericordioso que nos lava y santifica sin méritos de nuestra parte, sellando y ungiendo con el Espíritu Santo la promesa que es prenda de nuestra herencia; *causa meritoria*, su Hijo unigénito y amado, Nuestro Señor Jesucristo; *causa instrumental*, el Bautismo, que es el Sacramento de la Fe; *causa formal* única, la justicia de Dios—no la justicia por la que El mismo es justo, sino la justicia por la que nos justifica—, por la que somos agraciados y renovados en nuestro interior, la que recibimos en nosotros, cada uno en la medida que el Espíritu le concede, según su voluntad (*I Cor.* 12, 11) y según la preparación y cooperación de cada uno.

2. Algunos Padres del Concilio (Contarini, Sanfelice, Pole, Pighius, Gripper y, sobre todo, Seripando) defendieron la opinión de que al justificado se le concede una *justicia doble*. Una imputada: la justicia de Cristo, y otra inherente. Con la doctrina de la doble justicia quiere Seripando salir al paso de la concepción protestante y, sobre todo, de la concepción de Calvino en la última época; a la vez quería perfeccionar con la justicia de Cristo la justicia imperfecta del justificado. Creía que el justificado sólo podía tener esperanza segura en el caso de poder apoyarse en la justicia de Cristo y no estar abandonado exclusivamente a la suya propia. La doctrina de la doble justicia se discutió acaloradamente; se opuso a ella, sobre todo, el jesuíta Laínez. Fué rechazada por el Concilio en el sentido de que existe una sola causa formal de nuestra justificación.

El hombre es santo por la justicia a él inherente, es decir, por la *justicia propia*. El Concilio subraya, sin embargo, expresamente que tal "justicia propia" es justicia regalada, y que se nos regala por la de Cristo, por los méritos de Jesucristo. La justicia de Cristo es causa eficiente y ejemplar de la del hombre; ésta tiene, por tanto, su causa y modelo en una *iustitia aliena*. La justicia de Cristo es así un elemento de la justificación del hombre, pero no la causa formal de nuestra justicia. El hombre no es revestido de la justicia de Cristo, como que ésta fuera la causa formal de su propia justicia; la justicia de Cristo se hace nuestra justicia, y su vida, vida nuestra real, pero analógicamente, como hemos dicho ya muchas veces. Nuestra justicia puede ser llamada "exterior", por razón de su origen; pero esa justicia que procede "de fuera" es de tal modo infundida en el hombre que le inhiere no sólo como una posesión de la que puede disponer a capricho y que posee como un propietario su fortuna, sino como un regalo concedido continuamente por Dios del que es responsable. Dios causa la naturaleza en una acción creadora ininterrumpida y la justicia del justo en una actividad santificadora continua.

3. Las escuelas teológicas plantearon la cuestión de la *relación* entre el perdón de los pecados por una parte, y la interna renovación y santificación por otra. El Concilio de Trento no decide la cuestión; es cierto que atribuye a la gracia tanto el perdón de los pecados como la santificación interna (Sesión 5.ª, Can. 5; D. 792); pero es evidente que tal gracia—que causa el perdón de los pecados y la santificación—es la gracia actual, de la que hablaremos más tarde. Por tanto, la cuestión de la relación entre el perdón de los pecados y la santificación interior es una cuestión de las escuelas teológicas. Es seguro que el perdón de los pecados va unido a la santificación, de forma que no puede existir uno de los términos sin el otro. Pero la cuestión es saber si tal relación es esencial y, en cierto modo, metafísica y lógica; eso es lo que suponen los tomistas; creen que la gracia santificante se opone esencial y necesariamente al pecado, de manera que ni Dios omnipotente puede hacerlos coexistir en un mismo sujeto. Dentro del tomismo hay una dirección que va más lejos y dice que el pecado es aniquilado por la infusión de la gracia santificante. No debe suponerse en esta cuestión una prioridad temporal de la gracia respecto al pecado, sino sólo una diferencia de rango. Según otra opinión, defendida por algunos escotistas, y extremada por los nominalistas, la gracia san-

tificante no es más que la condición y ocasión de que Dios borre los pecados y los perdone por un decreto de su voluntad Según Escoto, gracia y pecado se excluyen bajo el punto de vista de su entidad, pero no esencialmente; pero bajo el punto de vista de su cualidad ético-religiosa, pecado y gracia no pueden coexistir esencialmente en el hombre, porque la gracia es amistad con Dios y el pecado es enemistad con El, es decir, el pecado incluye la voluntad de condenación y la gracia la voluntad de salvación y bienaventuranza (*Oxoniense* IV, d. 16, q. 2, n. 12 y 19; I d. 17; d. 3, n. 22)

De cualquier modo que deba definirse la relación entre perdón de los pecados y renovación interior, el Concilio de Trento no defiende formalmente la doctrina de que Dios realice el *acto* de la justificación aniquilando los pecados mediante la infusión de la gracia santificante. El Concilio de Trento abandona a la discusión teológica la cuestión de cómo se relacionan entre sí el perdón de los pecados y el acto de la justificación. Respecto al *estado* de justificación, el Concilio dice que la justicia inherente a nosotros y que Dios nos regala es la única causa formal de nuestra justificación.

§ 187

Explicación de la transformación y santificación interiores

Hay el peligro de *exagerar* o *infravalorar* el poder de la gracia santificante del justo, de que da testimonio la Sagrada Escritura.

1. Pedro Lombardo, por ejemplo, *lo exagera*. Hace equivaler la gracia santificante al amor, y a éste con el Espíritu Santo. El amor—que es el Espíritu Santo—es, según él, el mismo que el Padre inflama en el hombre. También se puede decir: el amor con que el Padre inflama y traspasa al hombre que está en gracia, es personal, según este teólogo. No distingue, por tanto, la gracia creada de la increada. A pesar de la enorme influencia que tuvo Pedro Lombardo desde el siglo XII hasta el XVI, esa doctrina no tuvo mayores repercusiones. Contra ella hablan el hecho de que la gracia santificante no es la gracia increada, sino un don creado, y el hecho de que la Sagrada Escritura distingue el amor que se nos infunde a nosotros del Espíritu Santo mismo (*Rom*. 5, 5). Es, ade-

más, intrínsecamente imposible, porque el Espíritu Santo es Dios y no puede estar unido al yo humano como causa formal; si estuviera unido al hombre como causa formal, sería para él lo mismo que el alma es para el cuerpo (cfr. *La refutación del panteísmo*)

Distinta de la doctrina de Pedro Lombardo es la opinión de que el Espíritu Santo se une al hombre justificado por la gracia santificante—causa formal de esa justificación—, de modo semejante a como el Logos se unió a la naturaleza humana.

2. Según la doctrina de los nominalistas, la gracia santificante es la benevolencia de Dios; emparentada con ella está la idea de algunos teólogos de la Ilustración—por ejemplo, Sattler y Hermes— de que la gracia santificante es la eficaz y gratuita voluntad divina de conceder al justo los medios de gracia necesarios para conservar la justicia.

3. ¿Qué es, por tanto, la gracia santificante? Si definimos su *modo de ser* (esencia) *desde el punto de vista filosófico* y con ayuda de categorías aristotélicas, tenemos que decir que es una realidad creada, permanente y sobrenatural, una cualidad que inhiere al yo humano a modo de determinación habitual (*habitus*); es un ser accidental que, según el Concilio de Trento (Sesión 6.ª, Can 11), inhiere en el yo humano. La gracia no tiene consistencia o sustancia, no existe en sí ni por sí; es más bien un *accidente*. Pero no debe ser imaginada ni entendida como una realidad exteriormente inherente al yo humano; la gracia santificante penetra, traspasa y colorea al yo del hombre, que es transformado por ella, como se transforma el hierro cuando empieza a estar incandescente. Aunque desde el punto de vista del modo de ser, está supeditada a la sustancia, supera en ser y en potencia de ser a cualquier ente natural.

Por lo que respecta a la especificación de su carácter de accidente, hay que decir que pertenece a la categoría de la *cualidad* y, dentro de la cualidad, al hábito, porque no es potencia.

Fué Santo Tomás quien elaboró sobre todo la interpretación de la gracia como realidad accidental; acentúa el carácter esencial y estático de la gracia. En categorías platónicas y neoplatónicas, es interpretada como luz que fluye continuamente de Dios y llega hasta el hombre. La gracia existe en el hombre, porque es producida continuamente (*II Sentent.* d. 16, a. 2, q. 3). De esta manera se destaca el carácter dinámico de la gracia, sin que falte el aspecto estático. Por lo demás, tampoco se puede negar que la "qualitas" enseñada

por Santo Tomás existe en cuanto que es continuamente producida por una acción creadora. La gracia inherente incluye, por tanto, en sí un carácter y aspecto de relación, que incluso es su fundamento.

Todas estas afirmaciones están tan ligadas a la doctrina de la Iglesia, que tienen *certeza teológica* (cfr. Vol. I, 20; *Tridentinum;* Sesión 6.ª, cap. 4. 7. 10. 15. 16; *Can.* 11; además, el Concilio de Vienne, D. 483). Según el Catecismo Romano, la gracia divina es *qualitas in anima inhaerens.* Aunque se diga que es una cualidad, nunca hay que olvidar el carácter analógico de esa afirmación. La gracia santificante existe en un modo de existencia análogo al del accidente natural, pero es más desemejante que semejante al mismo.

4. Desde el *punto de vista teológico,* podemos explicar la gracia santificante de la manera siguiente: Una serie de teólogos (por ejemplo, Alejandro de Hales, Duns Scotus, los Escotistas. Belarmino y, en cierto sentido, San Buenaventura y muchos teólogos del Concilio de Trento) identifican la gracia con el *amor* infundido en el hombre que está en gracia Quienes mantienen esta opinión se apoyan en importantes razones. La Sagrada Escritura y algunos Santos Padres, sobre todo San Agustín, atribuyen los mismos efectos a la gracia santificante y a la caridad que se nos infunde; el lugar o asiento de la gracia santificante es, según esta opinión, la voluntad; pero esta afirmación no parece estar inseparablemente unida a la doctrina; se podría partir de la verdad de que Dios es amor y amor subsistente, de que el ser de Dios, por tanto, es amor, y entonces se podría definir la cualidad inherente al yo humano, como fuego que afecta e inflama las raíces mismas del ser humano. Santo Tomás de Aquino (San Buenaventura) y la mayoría de los teólogos posteriores suponen una *distinción objetiva entre la caridad y la gracia;* ven en la gracia un ser que afecta al núcleo esencial mismo del yo humano en un estrato más profundo que el entendimiento, la voluntad y el ánimo. en una profundidad en que entendimiento, voluntad y ánimo no se distinguen todavía como potencias diversas Es un ser espiritual y no sólo implica la caridad, sino también el conocimiento: es luz y fuego a la vez, luz incandescente y fuego luminoso.

También esta opinión aduce razones escriturísticas y citas del magisterio eclesiástico. La Sagrada Escritura habla del amor y de la gracia como de dos realidades (*II Cor.* 13, 13; *I Tim.* 1, 14). En las definiciones doctrinales de la Iglesia, amor y gracia suelen ir yuxtapuestos; así, en el Concilio de Vienne (D. 483) y en el de

Trento (D. 799 y D. 821). Pero los teólogos citados y los textos en que se apoyan no logran dar plena certeza a su teoría. Tampoco los textos aducidos por los escotistas son del todo convincentes.

Los defensores de la teoría tomista suelen aducir a menudo la correspondencia o analogía entre la vida sobrenatural y la natural. Las fuerzas naturales presuponen un ser del que proceden, y del mismo modo las fuerzas sobrenaturales parecen suponer un ser sobrenatural, es decir, la gracia santificante. Aunque algunos defensores de la opinión escotista ven en la gracia no sólo la perfección y cumplimiento sobrenatural de una *potencia* natural, sino un *ser* accidental lleno de amor y que tiende al amor; según la explicación tomista, la gracia parece ser una realidad más rica, ya que implica el conocimiento, además del amor. A favor de la interpretación tomista parecen hablar expresiones de la Escritura como re-nacimiento, hijos de Dios, re-creación. En la concepción franciscana y escotista se destacan la eficacia, poder y personalidad de la gracia.

5. La filosofía conoce hábitos operativos *(habitus operativus)* y les ve como perfeccionamientos de las potencias dadas en las que causan una cierta inclinación y disposición para determinadas acciones. La gracia, sin embargo, es un hábito entitativo *(habitus entitativus)* que no se ordena a dar facilidad e inclinación a las acciones humanas, sino que concede al hombre primariamente un nuevo modo sobrenatural de existencia. Es evidente que este nuevo ser tiende a la acción, ya que todo ser tiende a realizarse y expresarse en la actividad.

6. *El modo* de ocurrir la iluminación e incandescendencia del yo humano por el nuevo ser que se le infunde está caracterizado por el hecho de fundarse en la participación de la naturaleza divina. Sería infravalorar la doctrina revelada sobre la participación en la naturaleza de Dios, entenderla como una mera comunidad intencional (Kuhn); es una comunidad de ser, claro que no en el sentido de que Dios y el hombre se fundan y mezclen en una unidad de esencia, existencia y persona. Al maestro Eckhart se le reprochó el haber defendido la unidad de esencia entre Dios y el hombre (condenado por la bula *In agro dominico*, del año 1329; D. 510-11). Cfr. J. Koch, *Meister Eckhart*, en *Die Kirche in der Zeitwende*, 1938, 277-310. En realidad, algunas afirmaciones de Eckhart, sacadas de su contexto, suenan a falsas e incluso heréticas. De hecho los

exaltados panteístas del siglo XIV abusaron de ellas. En ese sentido fueron con razón condenadas. Lo que no quiere decir que sean heréticas en el contexto en que están; no lo son de ninguna manera y Eckhart quiso ser y fué siempre un cristiano ortodoxo y creyente. El usar expresiones equívocas, que separadas de su contexto, dieron ocasión a ciertas herejías, tuvo como causa sin duda el hecho de que Eckhart estaba íntimamente lleno de las realidades predicadas por él y trató de expresar en palabras lo que era en él fuego y ardor. Le traicionó el lenguaje y el intento de decir lo inefable.

7. Aunque entre Dios y el hombre sea imposible la unidad de esencia, no puede negarse, sin embargo, la *comunidad de ser* entre ellos. San Pedro da testimonio claro sobre ello: "Pues que por el divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo, habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe, virtud; en la virtud, ciencia; en la ciencia, templanza; en la templanza, paciencia; en la paciencia, piedad; en la piedad, fraternidad, y en la fraternidad, caridad" (*II Pet.* 1, 3-7). En las oraciones del ofertorio la Iglesia expresa claramente la fe en que los compañeros (consortes) oferentes de Cristo participan en su ser divino del mismo modo que El participa de nuestra naturaleza humana.

La participación en el ser de Dios significa primero el *estar unidos* (relación) con Dios (§ 183). La unión con Dios proyecta su esplendor en el hombre unido a Dios; la irradiación de la gloria de Dios en el hombre no es posible sin la presencia de Dios. La participación en el ser de Dios implica también, según eso, la *semejanza* a Dios, que es causada por una realidad sobrenatural (accidental) concedida por Dios al hombre. Ha sido Santo Tomás de Aquino quien—continuando la doctrina del pseudo-Dionisio—explicó mejor que nadie la participación en la naturaleza divina como semejanza a Dios. Todas las criaturas, por razón de su origen, son de algún modo semejantes a Dios. El hombre es imagen de Dios, incluso según su ser natural; esta semejanza fué desfigurada, pero no destruída por el pecado. Cfr. el tratado de la creación del hombre y pecado original.

La cuestión de qué es lo que imita el hombre de Dios es contestada por los Santos Padres de maneras distintas. Consideran también

al hombre—entre otros muchos aspectos—como imagen de la Trinidad divina. Esta idea fué desarrollada sobre todo por San Agustín y fué muy fructífera para la mística (San Anselmo, San Buenaventura, Taulero, Seuse, Eckhart, Ruysbroek, Catalina de Siena, Bossuet). La mística buscaba a Dios en las profundidades del propio yo, en la punta del alma, en el castillo del alma, en la chispa del alma, y podía encontrarle, porque El mismo representó la imagen deformada por el pecado, porque la hace brillar con nuevo esplendor, porque transformó en sobrenatural la imagen natural. Esta semejanza sobrenatural trasciende toda semejanza natural y significa una representación de la vida trinitaria divina tan clara y evidente. tan luminosa y ardiente, que en ninguna realidad natural puede encontrarse nada que se le parezca. En el hombre que está en gracia se refleja el fecundo conocimiento por el que el Padre engendra al Hijo y el amor fecundo en que el Padre y el Hijo alientan al Espíritu Santo; Dios configura en él su propia vida trinitaria, en la medida que permite la finitud de la criatura.

8. La gracia es la más profunda y rica autorrepresentación de *Dios, porque imita y refleja la vida más íntima de Dios*; por eso pudo decir Santo Tomás de Aquino que una gracia vale más que todo el universo natural.

9. Esta configuración de la vida divina en el hombre se distingue de cualquier confusión panteísta de Dios y del Hombre, en que la semejanza y asimilación ocurren a través del *Cristo histórico* y por El; se funda, como dice Santo Tomás de Aquino, en los méritos y acciones concretos de Cristo. Está unida a la comunidad con Cristo; normalmente ocurre por la incorporación a Cristo en la predicación de la palabra y en los sacramentos dentro de la Iglesia. En el bautizado surge la imagen de Cristo; como en el rostro brilla la gloria de Dios, brilla también en los hombres injertados en El (*II Cor.* 4, 6). También los justos no bautizados son iluminados por la luz de Dios e inflamados por el fuego de su amor; pero falta a su semejanza algo que tiene la del bautizado; no son imágenes de Cristo en el mismo sentido que los bautizados; por eso tampoco su imagen de la vida trinitaria de Dios tiene en ellos la misma coloración que en éstos; la semejanza plena sólo es causada por los sacramentos; sólo la Iglesia funda la plena semejanza a Cristo obrada por los sacramentos y la semejanza a Dios trinitario fundada en la anterior; en la comunidad de la Iglesia debe realizarse la vida

humana. La plena semejanza del hombre a Dios es la única razón y causa de la comunidad de la Iglesia.

En las anteriores explicaciones hemos estudiado la vida divina en cuanto comunidad de vida con Cristo glorificado, en cuanto participación de la vida trinitaria de Dios, en cuanto perdón de los pecados y en cuanto transformación de la naturaleza humana, que consiste en la iluminación e inflamación del hombre por el conocimiento y amor de Dios; ahora debemos estudiar la justificación desde otros puntos de vista o todavía no mentados o destacados suficientemente; la justificación es también amistad con Dios y filiación del hombre respecto a Dios.

§ 188

La vida divina en cuanto amistad con Dios

1. *Los justos son amigos de Dios* (dogma de fe) Concilio de *Trento (sesión 6.ª, caps. 7 y 10).*

2. Puede decirse que la amistad es el amor recíproco entre dos hombres; es una relación de yo a tú; supone una comunidad y una diferencia entre los amigos. Santo Tomás de Aquino acentúa con Aristóteles la unidad sobre que se erige la amistad. Cuanto más grande es la semejanza y parentesco entre dos hombres, cuanto más de acuerdo están sus naturalezas, tanto mayor es el amor entre ellos, dice Santo Tomás. San Francisco de Sales, en cambio, parte de la diversidad fundada en la personalidad y llama amistad al encuentro de dos hombres, que se confían recíprocamente en el amor y tratan de llegar a unirse e incluso a la unidad mediante el intercambio de vida. Santo Tomás de Aquino acentúa la unidad de la naturaleza y San Francisco de Sales la diversidad de las personas. En la amistad actúan ambos factores; sólo puede ser comprendida como encuentro personal; sólo se llega a ella cuando alguna semejanza o cosa común reúne a dos hombres. Pero la amistad no nace de cualquier semejanza o comunidad. Sobre esa comunidad presupuesta existe un encuentro del yo y del tú, que está más allá de todo cálculo y de todo lo calculable, que se funda en el misterio de las personas. En la amistad no se busca o afirma primariamente el valor o la utilidad del otro, sino su persona, el tú.

Los amigos están de tal manera referidos el uno al otro, que su amistad afecta al núcleo mismo de su ser personal. La amistad se realiza abriéndose el yo para admitir al tú en su mundo, para hacerle partícipe en su propia vida, pensamiento, alegría y dolor, y penetrando a la vez el yo en el tú que se abre y revela, para participar su vida. Gracias a la amistad el hombre rompe el estrecho círculo de su yo; se trasciende a sí mismo en el tú y se enriquece aceptando al tú. Debido a ese mutuo ofrecimiento y entrega nace sobre ambos amigos una constante unidad, que abarca y comprende a los amigos; esta unidad cerrada en sí es el fin y máxima expresión de la amistad; tal unidad tiene sus límites; a la entrega se opone un movimiento opuesto, la conservación y reserva de sí mismo; quien traspasa esos límites vaciándose del todo o no hace valer la personalidad del otro, sino que le violenta, en vez de atar más prieto el lazo de la amistad, lo rompe. Sólo puede haber unión entre dos que saben conservar su pudor, el respeto a sus diferencias y a sus características y soberanía.

3. La amistad es una entrega del yo al tú y, por tanto, es un *riesgo*. La imperfección humana hace que la amistad esté sometida a pruebas de resistencia; el desinterés del amor demuestra su autenticidad en soportarla y mantenerla. La amistad sólo es afirmada en una continua lucha. En definitiva, es la comunidad con Dios la garantía de toda unión; la lucha por la amistad se convierte así en una lucha por Dios.

4. En la *Sagrada Escritura* es muy ensalzada la misma amistad natural: "Un amigo fiel es poderoso protector; el que le encuentra halla un tesoro. Nada vale tanto como un amigo fiel; su precio es incalculable. Un amigo fiel es remedio saludable; los que temen al Señor lo encontrarán. El que teme al Señor es fiel a la amistad, y como fiel es él, así lo será su amigo" (*Ecle.* 6, 14-17). Según el testimonio de la Escritura el lazo de la amistad se anuda también alrededor de Dios y del justo. Quienes se confían a la Sabiduría "merecen la amistad de Dios, recomendados por los dones que concede la disciplina". Los cristianos son amigos de Cristo. Cristo dijo a los apóstoles: "Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os

elegí a vosotros" (*Io.* 15, 13-16). Mediante la amistad con Cristo se anuda la amistad con el Padre; quien es amigo de Cristo, es doméstico de Dios (*Eph.* 2, 19; cfr. *Sab.* 7, 14; *Jac.* 2, 23).

5. El lazo de amistad que rodea a Dios y al hombre es atado por Dios; de El parte el movimiento de amor que conduce a la amistad. Los discípulos no se hicieron dignos de la amistad de Jesús por sus méritos personales o por sus obras; fué Jesús mismo quien fundó entre ellos y El la relación de amistad al elegirlos y capacitarlos para dar fruto. La amistad del hombre con Dios es la respuesta del hombre (obrada por Dios) a la palabra divina de amor; en esa palabra crea Dios la comunidad y semejanza, presupuestos de la amistad, al regalarse a los hombres (§ 183) e iluminarlos con su luz a la vez que les inflama de su amor. En la palabra de amor pronunciada por Dios y en la respuesta del hombre nace la relación personal en la que Dios se confía al hombre y el hombre a Dios. La entrega recíproca tiende a la plena unidad entre Dios y el hombre, sin que desaparezca la personal mismidad del hombre. La relación amistosa del hombre con Dios debe ser siempre un amor configurado por la adoración. Esa unidad logrará su plenitud definitiva en el cielo.

6. También de la amistad entre Dios y los hombres puede decirse que es un riesgo. Dios se arriesga, aunque conoce la fragilidad y pecaminosidad del hombre, aunque en cierto modo corre el peligro de ser tratado por él como un útil y hasta de ser maltratado como una cosa inútil. El hombre se arriesga a la amistad con Dios, aunque sabe que Dios siempre envía pruebas terribles a quienes se le confían y abandonan del todo. Nunca se pueden prever ni calcular los planes de Dios sobre sus amigos. Tampoco la amistad entre Dios y los hombres está libre de cargas; está normalmente apesadumbrada por los pecados de los hombres y por los dolores que Dios envía. Cfr. vol. I, § 93.

7. En el siglo XIV se llamaban *amigos de Dios* los clérigos, frailes o laicos místicamente destacados, que procuraban vivir la doctrina de la unidad entre el hombre y Dios que predicaron los místicos alemanes (Seuse, Taulero, Eckhart); son muy distintos de los herejes llamados también "amigos de Dios" (begardos y valdenses). Aelred de Rieval describía ya en el siglo XII en su obra *De spirituali amicitia* la ascensión del hombre hasta la amistad con Cristo. Cfr. Michael Müller, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Franziska von Chantal*, 1937; R. Egen-

ter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. Jahrhunderst,* 1928. K. Otten, *Die heilige Freundschaft. Des sel. Abtes Aelred von Rieval Büchlein De spirituali amicilia.* 1927.

§ 189

El justo como hijo de Dios

1. La revelación de la amistad entre Dios y el justo se completa y aclara en la revelación de la filiación divina del hombre que está en gracia. La revelación de nuestra amistad con Dios pone de relieve la soberanía personal del hombre que vive en Cristo; Dios respeta la libertad y autonomía de la persona, concede validez y honor a su libertad. Por otra parte, el hombre no está frente a Dios de igual a igual. Nada sería más erróneo que caracterizar la relación del hombre con Dios como la proximidad distanciada entre tú y tú; Dios es el creador y el hombre la criatura; Dios concede la gracia y el hombre la recibe; Dios regala y el hombre acepta; esta relación se expresa de otra manera llamando al hombre hijo de Dios. Las fórmulas "amigo de Dios", "hijo de Dios" están, en cierto modo, en relación dialéctica, ya que expresan la relación del hombre con Dios bajo puntos de vista distintos que están en tensión uno frente al otro.

2. *El hombre justificado es hijo de Dios y heredero del cielo.* (Dogma de fe.) El Concilio de Trento dice sobre esto lo siguiente: "Por las cuales palabras se insinúa la descripción de la justificación del impío, de suerte que sea el paso de aquel estado en que el hombre nace hijo del primer Adán, el estado de gracia y de adopción de hijos de Dios *(Rom.* 8, 15) por el segundo Adán, Jesucristo salvador nuestro" (D. 796). El capítulo segundo dice: "De ahí resultó que el Padre celestial, padre de la misericordia y Dios de toda consolación, cuando llegó aquella bienaventurada plenitud de los tiempos, envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús, el que antes de la Ley y en tiempo de la Ley fué declarado y prometido a muchos santos padres, tanto para remediar a los judíos que estaban bajo la ley como para que las naciones que no seguían la justicia aprehendieran la justicia *(Rom.* 9, 30), y todos recibieran la adopción de hijos de Dios. A Este

propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los del otro mundo (*I Io.* 2, 2)." Cfr. cap. 7.

3. El *concepto de hijo* y de filiación desempeñan un importante papel tanto en el mito como en la revelación sobrenatural. En las *religiones míticas* la salvación se espera de un hijo (niño), no de un hombre viejo. Es comprensible si se piensa que en el envejecimiento se hace patente la ley de la caducidad y de la muerte mientras que la esperanza y anhelo de la humanidad se orientan a la eterna juventud. En el niño se simboliza la fuerza juvenil continuamente renovada del hombre; el hijo significa la garantía de que la última palabra no es la caducidad y la muerte, sino la vida perdurable.

Lo que se anhela y sueña en el mito es concedido por la Revelación sobrenatural. Las tres promesas de Dios a Abraham dicen que del pueblo de Dios, nacido de él, saldrá el niño salvador. También aquí se espera la salvación de un niño. No es casualidad, sino un decreto eterno del plan salvífico de Dios, que Jesucristo—el salvador prometido—, muriera joven. El Señor separado de la vida perecedera en la fuerza de su juventud, logra en la resurrección una existencia corporal floreciente, sustraída para siempre a las leyes de la vejez y de la muerte.

Cuando la Escritura dice que el justo es hijo de Dios, significa que participa en la existencia corporal eterna e imperecedera de Cristo resucitado y en la eterna juventud de Dios. La existencia de Dios concede al hombre la juventud imperecedera, que no lleva en sí ningún germen de vejez. Su lozanía sólo puede ser amenazada desde fuera: por el pecado. La Iglesia reza y pide esa juventud en el introito de la misa. Quien ha sido hecho partícipe de ella puede gozarla aunque biológicamente sea viejo. San Clemente de Alejandría describe la participación en la perenne juventud de Dios como participación de la inmortalidad del Logos (*Pedagogo* 1, 6; 6, 32; 5, 20; 5, 24).

El *testimonio de la Escritura* sobre la filiación divina del justo tiene *dos aspectos:* es por una parte testimonio del estado de filiación (momento *óntico* o *existencial*) y por otra parte la exigencia de vivir conforme a ese estado de hijos de Dios (momento *ético*).

I. La filiación en cuanto estado

Vamos a citar primero el testimonio de *San Pablo* sobre el *aspecto óntico o existencial* de la filiación.

A. Testimonio de San Pablo

a) Según el testimonio de San Pablo el justo es un *hombre nuevo,* debido a su unión con Cristo; tiene su modelo y causa ejemplar en Cristo; pues Cristo es el *hombre nuevo* por antonomasia *(I Cor.* 15, 45; *Eph.* 2, 15). En El apareció el hombre que vive en la gloria de Dios en medio de la humanidad desfigurada por el pecado; El es el esplendor de la gloria del Padre y la expresión de su ser *(Hebr.* 1, 3). Aunque viviera en figura de siervo, era Dios en la forma (*Phil.* 2, 6-7). El es la imagen fiel y la manifestación de Dios invisible (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15). Quien le ve, ve a Dios mismo (*Io.* 14, 9). La gloria de Dios propia de Cristo es la gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, es decir, lleno de realidad divina (*Io.* 1, 14).

El es el *Hijo consustancial al Padre;* el Padre le constituyó en el mundo, de modo parecido a como en Oriente era constituído y elevado al trono el nuevo rey, en su dignidad regia, y era ensalzado para que siervos le adoraran. El es el Hijo a quien Dios nombró heredero de todo; El es el Señor de toda la creación *(Hebr.* 1, 2).

b) Cristo, además de ser el Unigénito, es el primogénito *(Hebr.* 1, 6), el primogénito de la creación (*Col.* 1, 15), el primogénito entre muchos hermanos (*Rom.* 8, 19), el primogénito de los muertos (*Col.* 1, 18). El pecador al convertirse se asemeja a Cristo, fiel imagen del Padre y hermano primogénito y sólo por eso se convierte en hombre nuevo, nacido de Dios y creado a imagen de Dios.

Si queremos definir más en concreto el contenido de lo que ocurre en el hombre re-creado podemos decir: Se hace Hijo de Dios; su relación filial con el Padre procede de su participación en la filiación del Unigénito (*Io.* 1, 14). La unión y semejanza a Cristo le concede participar en la relación de Cristo con el Padre. La Escritura da múltiples testimonios de esta realidad. Escribe San Pablo a los Romanos: "Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que aman, de los que según sus de-

signios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a ésos les predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó, y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó" *(Rom.* 8, 28-30). Los justos son vistos aquí como una familia cuyo padre es Dios y cuyo hermano mayor es Jesucristo.

Y a los Corintios escribe: "El Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad. Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor" *(II Cor.* 3, 17-18).

En el mismo sentido dice a los Gálatas: "Voy a hablaros, hermanos, a lo humano. El testamento, con ser de hombre, nadie lo anula, nadie le añade nada. Pues a Abraham y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice a sus descendencias como de muchas, sino a una sola: "Y a tu descendencia", que es Cristo. Y digo yo: El testamento otorgado por Dios no puede ser anulado de modo que la promesa sea invalidada por una ley que vino cuatrocientos años después. Pues si la herencia es por la Ley, ya no es por la promesa. Y, sin embargo, a Abraham le otorgó Dios la donación por la promesa. ¿Por qué, pues, la Ley? Fué dada por causa de las transgresiones, promulgada por ángeles, por mano de un mediador, hasta que viniese "la descendencia", a quien la promesa había sido hecha. Ahora bien: el mediador no es de una persona sola, y Dios es uno solo. ¿Luego la Ley está contra las promesas de Dios? Nada de eso. Si hubiera sido dada una ley capaz de vivificar, realmente la justicia vendría de la Ley; pero la Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuese dada a los creyentes por la fe en Jesucristo. Y así antes de venir la fe estábamos encarcelados bajo la Ley, en espera de la fe que había de revelarse. De suerte que la Ley fué nuestro ayo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. Pero, llegada la fe, ya no estábamos bajo el ayo. Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa" *(Gal.* 3, 15-29).

San Pablo ensalza y alaba al Padre de nuestro señor Jesucristo por esa elección. "... y nos predestinó en caridad a la adopción de

hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado Hijo" (*Eph.* 1, 5-6). Según este texto, Dios sólo tiene un Hijo, pero su filiación se amplía hasta la filiación de innumerables hijos adoptivos (que participan gratuitamente de la filiación eterna del Unigénito).

c) La participación en la filiación del único Hijo eterno ocurre por el hecho de que "los muchos" *participan de su eterno Espíritu,* de forma que El se hace con ellos un solo espíritu. En este sentido escribe a los Romanos el Apóstol: "Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: Abba, Padre. El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados." En la *Epístola a los Gálatas* testifica San Pablo la misma realidad: "Digo yo ahora: Mientras el heredero es menor, siendo el dueño de todo, no difiere del siervo, sino que está bajo tutores y curadores hasta la fecha señalada por el Padre. De igual modo nosotros: mientras fuimos niños vivíamos en servidumbre, bajo los elementos del mundo; mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción. Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: Abba, Padre. De manera que ya no es siervo, sino hijo, y si hijo, heredero por la gracia de Dios" (*Gal.* 4, 1-7). Según estos textos el justo puede llamar padre a Dios debido a su participación en el Espíritu Santo del Hijo, Jesucristo; la filiación le concede libertad de palabra (parrexia). Ahora puede, en cierto modo, atreverse a llamar confiadamente a Dios con el nombre de padre (cfr. la *Liturgia de la misa;* véase además *Hebr.* 2, 10-14; 3, 6; 4, 16). Por eso la palabra padre está al principio de la oración que Cristo enseñó a los discípulos (*Mt.* 6, 9). "Al llamar padre con nuestra propia voz al Dios y Señor de todo, expresamos que hemos sido sacados del estado de servidumbre y llamados a la adopción de la filiación" (Casiano, *Colaciones* 9, 19).

B. Testimonio del Evangelio de San Juan

Según San Juan, la filiación del hombre se funda en su haber nacido de Dios; se convierte en hijo del Padre celestial, porque Dios le regala la vida divina; Dios le regala un nuevo modo de existencia. A quienes aceptan la luz (el Logos) concede Dios el derecho de ser hijos de Dios; para llegar a serlo el hombre necesita, según esto, una autorización divina especial. No es evidente sin más ni más que el hombre se convierta en hijo de Dios; el hombre no puede conseguir la filiación divina por propia iniciativa; la filiación es un regalo de Dios omnipotente y bueno. Con imágenes que traicionan su origen—religiones de misterio—da testimonio San Juan de que el hombre *nace de Dios* por la fe. El nuevo modo de existencia fundado en ese nacer de Dios no es el resultado del acontecer cósmico o de los esfuerzos éticos del hombre, sino la libre concesión y decreto de Dios; no es, pues, un proceso natural, sino que procede de la decisión libre y personal de Dios. El hombre acepta el regalo que Dios le hace en la fe. San Juan describe ese admirable acontecimiento, elevado sobre todo origen terrestre de la siguiente manera: "Era la luz verdadera, que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre. Estaba en el mundo y por El fué hecho el mundo, pero el mundo no le conoció. Vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron. Mas a cuantos le recibieron dióles poder de venir a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre, que no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios son nacidos" (*Io.* 1, 9-13). Y en su primera epístola escribe: "Si sabéis que El es justo, sabed también que todo el que practica la justicia es nacido de El. Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y lo seamos. Por esto el mundo no nos conoce, porque no le conoce a El. Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es. Y todo el que tiene en El esta esperanza se santifica, como Santo es El. El que comete pecado traspasa la Ley, porque el pecado es transgresión de la Ley. Sabéis que apareció para destruir el pecado, y que en El no hay pecado. Todo el mundo que permanece en El no peca; y todo el que peca no le ha visto ni le ha conocido.

Hijitos, que nadie os extravíe; el que practica la justicia es justo, según El es justo; el que comete pecado, éste es del diablo, porque

el diablo desde el principio peca. Y para esto apareció el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo. Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios. En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo. El que no practica la justicia, no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano" (*I Io.* 2, 29; 3, 10).

5. La filiación divina del hombre abarca *el alma y el cuerpo*, el hombre total; todo el hombre es configurado y renovado a imagen del Primogénito. Esa configuración a imagen del Primogénito es una configuración a imagen de Cristo resucitado. La vida divina de quien es hijo de Dios es participación en la vida de Jesucristo resucitado; precisamente en esa participación de la vida resucitada del Primogénito de toda la creación consigue el justo la juventud indestructible. La Escritura da testimonio de este hecho en varios textos; dice, por ejemplo, San Pablo a los Filipenses: "Porque somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas" (*Phil.* 3, 20-21). Y a los Corintios les dice: "El primer hombre fué de la tierra, terreno; el segundo hombre fué del cielo. Cual es el terreno, tales son los terrenos; cual es el celestial, tales son los celestiales. Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial" (*I Cor.* 15, 47-49). En este texto se ve que la filiación tiene el mismo carácter que antes hemos atribuído a la justificación: carácter escatológico. La filiación divina del justo aparecerá en toda su espléndida gloria y logrará su forma definitiva el día de la resurrección de los muertos Entonces se revelará—como dice San Juan en el texto citado y San Pablo en *Rom.* 8, 20-23—la existencia de gloria que Dios había pensado para quienes fueron predestinados a ser hijos de Dios, y se revelará el amor que les ha demostrado.

6. Nuestra filiación divina se funda en el hecho de que Dios nos adopta como hijos (*Gal.* 5). Esta adopción al estado de hijos se distingue esencialmente de toda adopción terrena, ya que, en vez de excluir el haber nacido auténticamente de Dios, lo incluye e implica. Humanamente se excluyen filiación y adopción de un mismo hombre por parte de los mismos padres. Pero, en Dios, la adopción se realiza justamente como nacimiento y filiación. La *adopción* y *aceptación* de un hombre por parte de Dios no se limita

a la concesión de cosas externas (transmisión de derechos, nombres, títulos, fortuna); es más bien una acción eficaz de Dios que afecta a la más profunda intimidad del hombre y la transforma. A quien es adoptado por Dios como hijo le es infundida la vida divina. Sobre la eficacia de la palabra con que Dios habla a los hombres y les llama hijo suyo, puede verse *Hebr.* 4, 12.

II. La filiación como conducta y actitud.

Del estado de filiación se desprende la *actitud filial;* el *ser hijo* obliga a portarse como hijo, a estar *dispuesto a serlo,* a sentirse hijo (*Shones-gesinnung*). De esta conducta habla Cristo cuando dice a los Apóstoles: "En verdad os digo, si no volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. Pues el que se humillare hasta hacerse como un niño de éstos, éste será el más grande en el reino de los cielos" (*Mt.* 18, 3-4; cfr. *Mc.* 9, 33-37). Con estas palabras exige Cristo una conducta y disposición de ánimo que se encuentran realizadas en el niño; no es que tenga al niño por completamente inocente y sin pecado; sabe que no es así; pero la actitud del niño corresponde a la ausencia de orgullo y vanidad, a la ausencia de desconfianza y de espíritu calculador, a la libertad de la esclavitud de los fines; el niño vive confiado y entregado a sus padres. En las palabras de Cristo no tiene ningún papel la idea de la inexperiencia del niño o la de su falta de madurez. Los discípulos son amonestados a que se entreguen humilde y confiadamente al Padre celestial y a que no calculen los honores o utilidades que puedan acarrearles sus obras.

Cuando Dios llama al hombre a ser hijo suyo, demuestra su gran confianza en él; Dios no sospecha de los hombres; tampoco se desilusiona de ellos, aunque tenga que contar continuamente con sus debilidades; tampoco les trata como a inexpertos y menores de edad; prueba de ello es que les confía en la Revelación sus secretos y misterios más ocultos, y los acepta y admite en su vida celestial.

Cuando el hombre anhela excesivamente su soberanía o renuncia a ella, contradice a la alta idea que Dios tiene del justo y al gran respeto que le demuestra. La declaración de mayoría de edad hecha por Dios mismo da a cada justificado el deber y le impone la obligación de obrar responsable y soberanamente para fomentar el reino de Dios dentro de las normas establecidas y necesarias para el orden de la comunidad. San Pablo critica a los Corintios porque

se portan como menores de edad e irresponsables (*I Cor.* 3, 1; cfr. 13, 11). Fué una gran obra de amor por parte de Cristo el liberarnos del estado de minoría de edad (*Gal.* 4, 1-3); todo cristiano debe, por tanto, vivir como mayor de edad (*Eph.* 4, 14), como hijo libre en casa de su padre (*Rom.* 8, 15). Este vivir en mayoría de edad no está en oposición al ser niño, sino al no estar maduro, a la irresponsabilidad e inexperiencia; estaría en contradicción con él la conducta de quien se cerrara ante el Padre celestial en orgullo y terquedad, en insinceridad y desconfianza. También para el hijo mayor es indispensable la buena voluntad, el amor y la confianza; no pierde su dignidad en esa actitud. Esto es una ley que vale para la relación de hijos a padres aquí en la tierra, y mucho más para las relaciones del hijo de Dios con el Padre celestial.

El Padre celestial no pone en peligro de ninguna manera la autonomía del hijo adoptado. La idea de que el padre significa una amenaza para el hijo y de que éste, por su parte, trata de defenderse contra él, convirtiéndose así en peligro para el padre, se ha exagerado en la mitología hasta el mitologema del hijo que mata a su padre. En las relaciones entre Dios y sus hijos adoptivos no existe ese peligro. El Padre celestial domina a sus hijos para la verdadera libertad y personalidad completa; por eso pueden los hijos entregarse a El confiadamente y tenderle la mano, aunque les ofrezca y envíe dolores y sacrificios. Cuanto más intiman con El en el conocimiento y en el amor, tanto más participan de la gloria. grandeza y plenitud de la vida celestial. Cuando los hijos de Dios son llamados en la Escritura a penetrar cada vez más profundamente en el conocimiento y amor de Dios, oyen una indicación del camino para llegar a la plenitud de sí mismos. Conociendo y amando a Dios se asemejan cada vez más al Padre; porque es Dios mismo quien abarca con su conocimiento y amor a quien le conoce y le ama. Conocer y amar a Dios es como ser introducido en el concimiento y amor de Dios mismo, como participar en el conocimiento y amor divinos. La filiación divina alcanzará su plenitud cuando el hijo de Dios sea introducido en la visión perfecta de Dios, en la visión inflamada de amor (*I Io.* 3, 1; *I Cor.* 13, 12; *Gál.* 4, 9; 5, 6; *Col.* 3, 10; *II Cor.* 3, 18; 4, 6).

Paul Schütz resume de la manera siguiente las actitudes propias del hijo de Dios: "Y entonces Cristo trae a un niño, le acaricia y le pone en medio: ésta es mi última palabra. Más allá todo es silencio y justicia. Tal como sois no encontraréis ningún camino

para el reino de los cielos. No basta el hombre con todas sus cualidades. Tiene que hacerse nuevo y distinto. El nacido de mujer debe convertirse en nacido de Dios. Se le debe conceder el Espíritu. Eso es lo que quiere decir volver a ser joven, convertirse en niño, recibir de nuevo una segunda inocencia y una segunda sencillez. El corazón del niño no está todavía dividido. Puede amar y confiar, temer y confiarse. Todavía es capaz de hacerlo todo de una vez y sin doblez, es decir, todavía es capaz de tener fe. Tiene todavía originalidad y está dotado para todo lo que es total y completo. Ser niño significa aquí no poder hacer una cosa del todo ni por sí solo. En verdad os digo, que si no os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos A través de esa segunda infancia pasa el camino de todos. Ante esta realidad puede ocurrir que el religioso (la indicación parte de los fariseos y escribas judíos que se aferran a su religiosidad para oponerse a Cristo) sea el último. porque es el más lejano justamente por sus retorcimientos e intenciones, por su falta de sencillez, por sus terribles decisiones y escrúpulos Puede ser que se le adelanten los demás, las madres, los soldados, los niños" (*Das Evangelium den Menschen unserer Zeit hingestellt*, 1939, 254). Cfr. Newmann, *La Iglesia y el mundo;* B. Kiesler, *Kindse'n*, 1937.

III. Herederos de Dios.

El hijo de Dios es también *heredero de Dios;* tiene derecho a sus bienes. El hombre se hace heredero de Dios al convertirse en coheredero de Cristo, al hacerse hermano de Cristo, hijo de Dios (*Rom* 8, 17; *Gál.* 4, 7; *Tit.* 3, 7; *I Pet.* 3, 22). Cristo al resucitar se hizo heredero de todos los bienes de Dios, pues entonces se hizo, como dice San Pablo, Señor de toda la realidad.

El derecho de herencia que tiene el justo por ser coheredero de Cristo se refiere, según esto, a todo el cielo y a toda la tierra, a la plenitud de la vida divina y de su bienaventuranza, a toda la Creación. El justo sabe esa su amplísima herencia, primero, por la fe; se encuentra en la situación de un hijo a quien su padre ha prometido en herencia toda la tierra y que ya ha recibido prenda de ella; pero que sólo en el futuro entrará en posesión de toda ella. Ese día futuro es el día de la resurrección de los muertos: aquel día participará ya sin velos en la vida de Dios trinitario y se convertirá en señor de todo el mundo. Cada justo tomará entonces

posesión de esa herencia; nadie se cruzará en el camino de otro, porque cada uno poseerá y dominará el cielo y la tierra de modo distinto y propio sólo de él.

IV. Apéndice.

7. Los textos de la Escritura insinúan que el justo es *hijo de la primera persona divina,* no del Dios trino. Cuando el cristiano reza con Cristo a su Padre, se dirige al Padre de Jesucristo. Pero los Santos Padres llaman también muchas veces Padre al Hijo de Dios, encarnado, por ser rey y señor de todo el universo y, sobre todo, por ser el segundo Adán, patriarca de la nueva raza y esposo de la Iglesia (cfr. B. Steidle, *Abba, Vater,* en: "Benediktinische Monatsschrift" 16, 1934, 89-101). Pero suponiendo que los textos de la Sagrada Escritura sean un testimonio de la especial relación del justo con la primera persona divina y no una mera apropiación, tal relación del justo con el Padre debe ser explicada de forma que no se ponga en peligro la unidad de la acción divina "ad extra"; si esta unidad no puede ser asegurada suficientemente, el testimonio de la Escritura sobre la relación filial del justo con la primera persona divina precisamente debe ser entendido como apropiación, es decir, interpretando que con la palabra padre se alude al Dios trino en cuanto tal.

8. En la *época de los Santos Padres* se alude muchas veces a que los hijos adoptivos de Dios forman junto con el Unigénito y eterno Hijo de Dios un solo hijo, en cierto modo un *gran hijo* del Padre celestial, ya que la filiación adoptiva de los hombres no es más que la participación en la filiación real de Cristo. Según San Cirilo de Alejandría, el Espíritu que Cristo envió nos hace en la unidad del cuerpo de Cristo un solo hombre celestial: Jesucristo (cfr. Meersch, *Le corps mystique du Christ* I, 438-45) San Máximo llama a la época histórica introducida por Cristo el tiempo en que es divinizada la humanidad recapitulada en el Logos *(Quaest. ad Thalasium* 22; PG 90, 317).

Ante tales formulaciones no hay que olvidar que la participación del justo en la filiación de Jesucristo tiene carácter analógico. Si se olvida ese principio, la doctrina del "gran hijo" conduciría al pancristismo.

§ 190.

La gracia es el más profundo perfeccionamiento de la naturaleza humana

1. La vida divina eleva al hombre a un nuevo ser; le concede un nuevo modo de existencia. Esto no significa para la naturaleza humana una *intrusión o violencia,* sino enriquecimiento y plenitud.

Para comprender esta afirmación hay que partir del principio de que el hombre sólo logra vida plena y con sentido al encontrarse con alguien que es distinto de él; sin ese encuentro queda encerrado en su propia estrechez y soledad; la falta de ese encuentro le empequeñece.

El encuentro puede ocurrir de distintas maneras; en el encuentro con el tú es donde experimentamos con más originalidad y fuerza en qué consiste y cuáles son sus efectos. Cuando otro hombre penetra en nuestra existencia puede convertirse en destino nuestro, si contestamos con sentido a su llamada. Pero sólo se nos convierte en destino el prójimo que nos encuentra. "Es incalculable la variedad de formas, de lo que se mete en mí desde fuera y me posee con irresistible fuerza y modela mi persona, configurándome y transformándome. Puedo encontrarme con una obra del espíritu humano, que en palabras o imágenes me abre una región desconocida del ser y anubla mi alma con figuras que empiezan a vivir en mí como vivos consejeros, bienhechores o también tentadores. Puedo encontrarme con un mensaje ético, que con la fuerza de su persuasión me arrastra a su órbita y me mueve a acciones y actitudes en las que irrumpe una nueva vida. Puedo encontrarme con una misión que, surgida del enmarañamiento de circunstancias involuntarias, se me enfrenta con la intransigencia de un tirano y me exige prestaciones y trabajos para los que no estaba preparado. Puedo encontrarme también con la naturaleza infrahumana, con destinos e intervenciones, historias y sucesos que penetran en mí como con la elocuencia de profetas y contradictores, y que excitan atormentadamente el fondo de mi alma" (Th. Litt, *Der deutsche Geist und das Christentum,* 1939, 22-23).

Para que el propio yo crezca y madure en el encuentro, el que nos encontramos tiene que ser distinto de nosotros. Sólo quien no

es como yo puede darme lo que no tengo y hacerme lo que soy. Sin embargo, debe haber algún parentesco entre los que se encuentran, porque de lo contrario no hay contacto posible ni ordenación recíproca. El encuentro será mucho más fructífero si el otro no sólo es distinto de mí, sino mejor que yo.

2. Ningún hombre sabe *a priori* qué encuentros le van a ser los más favorables y saludables y cuáles le van a servir de daño y perdición. Hay, sin embargo, un encuentro indispensable para la vida y la salvación: el *encuentro con Dios*. Mientras el hombre no se una a Dios, hay en él algo incompleto; ese algo no es superficial ni accesorio, sino el espacio más íntimo de su ser. Como hemos dicho ya en distintas ocasiones, el hombre existe ordenado a Dios; la razón de esa ordenación es su origen mismo; también procede de Dios y ese su origen divino acuña y sella su ser y existencia. Cfr. *El Tratado de la Creación*. Debido a ese sello divino, está ordenado a Dios; y ese ordenamiento existe, aunque el hombre no tenga conciencia de él y aunque le niegue, porque no es un proceso anímico, sino una determinación de su ser. Psicológicamente, se expresa ese hecho esencial en que el hombre mira siempre más allá de sí y se esfuerza por algo distinto de él, en que jamás puede estar satisfecho y contento de sí mismo. El hombre es una realidad que no puede ser entendida desde ella misma; no funciona dentro de los límites de lo intramundano-natural o de lo humano empírico; desde su fundamento, ha sido creado para Dios (*ad deum creatus*) y ordenado a encontrarse con Dios y participar vivamente de El. El hombre no es un ser que se baste a sí mismo y, por tanto, no es un ser limitado y encerrado en sí mismo; es un "ser que se trasciende o como grandiosamente formula Pascal en el fragmento 434: "L'homme passe infiniment l'homme." Su naturaleza no se realiza en el desarrollo y evolución de disposiciones cerradas, sino que está trascendentemente dada en la comunidad de vida con Dios; la naturaleza más profunda del hombre es justamente la necesidad de trascenderse a sí mismo; la negacion de la autotrascendencia, tal como se expresa en la idea de la naturaleza autosuficiente, es la fórmula última y definitiva de la concepcion moderna del hombre; sea desde el punto de vista del naturalismo o del humanismo, sea bajo el aspecto de individualismo o colectivismo, es la destrucción de su propia y auténtica naturaleza" (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 99-100).

Se puede determinar aún más concretamente el origen divino del

hombre: es un origen del amor; es el proceder del abismo del amor de Dios lo que da al hombre su más íntimo carácter. El amor es, por tanto, el núcleo más íntimo de la mismidad personal del hombre. El yo tiende al tú; el hombre sólo puede vivir y llegar a ser el mismo al encontrarse con el tú (en comunidad). Signo exterior de esta realidad es el lenguaje (la capacidad de hablar del hombre); el lenguaje—y, por tanto, el tú—pertenece a la vida del yo humano. En el hombre hay vacío y desierto, cuando no llega al diálogo; la vivencia de ese vacío es la soledad.

El encuentro de yo y tú ocurre en la amistad, en el amor, en el matrimonio y lo más perfectamente posible en el encuentro del hombre con Dios: cuando el hombre es asido por el Tú de Dios. El hombre tiende a Dios, porque procede de su amor y está íntima y esencialmente sellado por él. En el fondo, siempre está en camino hacia Dios, lo sepa o no, lo quiera o no; sólo puede lograr su propia mismidad en el tú que le sale al encuentro y, en definitiva, sólo en el Tú de Dios. Quien se cierra en sí mismo y da vueltas en torno de sí, se cierra al tú, violenta su propia naturaleza—semejante a Dios y ordenada a El—, se destruye a sí mismo Negar a Dios y odiar a Dios significan, en último término, autodestruirse (enfermedad del espíritu).

3. Sólo en Dios consigue, pues, el yo humano su plenitud. Dios ha determinado que el hombre sólo pueda poseerle sobrenaturalmente, es decir, Dios se comunica a los hombres, incorporándoles a su vida intradivina. Por tanto, el hombre llega a ser el mismo y logra su mismidad cuando es elevado por Dios a participar en su vida trinitaria propia.

Las afirmaciones anteriores no deben ser entendidas en el sentido de que el hombre sólo es hombre en Dios y por Dios, como si Dios fuera un elemento del ser humano y el hombre sin El fuera incompleto y como si al hombre le faltara un elemento esencial de su naturaleza, cuando no es elevado a este estado; esa interpretación sería un empequeñecimiento naturalista y monista de Dios y del hombre. Al decir que el hombre sólo llega a ser el mismo, cuando participa en la vida trinitaria de Dios, queremos decir que la ordenación de Dios, que inhiere esencialmente al hombre, encuentra su última satisfacción y plenitud sólo sobrenaturalmente, porque Dios así lo ha querido; y que no hay, pues, una satisfacción y plenitud natural de esa ordenación y tendencia. No existe ninguna plenitud puramente natural del hombre. La unión con Dios, en que

consiste la plenitud del hombre, no es, por tanto, evolución o desarrollo de lo ya dado y preformado en la naturaleza humana.

La realidad personal con que tropieza el hombre al encontrarse con Dios trinitario es completamente distinta de él; es santa, eterna, infinita; justamente por eso puede enriquecer al hombre y elevarle sobre sí mismo y sobre su imperfección y limitación, con sólo dejarse incorporar a ella. El hombre sólo puede ser verdadero hombre, es decir, hombre perfecto, hombre como Dios le ve y le quiere desde la eternidad, porque Dios eleva sobre todas las esperanzas y existencias, sobre todos los posibles desarrollos y efectos de la naturaleza humana, y le concede participar en su vida trinitaria, es decir, cuando es más que hombre. Y ahora se entienden las palabras que San Ignacio de Antioquía escribe a los romanos poco antes de su martirio, para que no se empeñasen en salvarlo: "No me impidáis conseguir la vida; ni queráis mi muerte; tenedme envidia. porque quiero pertenecer a Dios y no al mundo, porque no me engaño con lo terreno. Dejadme recibir la luz pura. Cuando llegue allí, seré hombre" (cap. 6).

Se discute mucho la cuestión de cómo debe entenderse la relación entre la plenitud sobrenatural del hombre y su ordenación natural a Dios. Ya dijimos lo más importante sobre esta cuestión en el volumen II, § 115. Algunos creen que en la naturaleza humana expresada en el concepto esencial de hombre no hay ninguna ordenación positiva a la comunidad sobrenatural con Dios; pero que sobrenaturalmente es capaz de ese perfeccionamiento a consecuencia de su total subordinación a Dios; es, pues, un mero "sustrato pasivo" de la gracia. Según esto, la naturaleza, con su ordenación a su plenitud natural, es una realidad cerrada a sí misma. Según otra teoría, la naturaleza del hombre está ordenada positivamente al complemento y perfección de la gracia sobrenatural. Aunque tanto los defensores de la primera teoría como los de la segunda invocan la autoridad de Santo Tomás, parece que los segundos tienen más razón. Dice Santo Tomás *(Virt. comm.* art. 10); "De la esperanza y caridad recibe la voluntad una inclinación al bien sobrenatural, al que la voluntad humana no está suficientemente ordenada por inclinación natural". Según esto el hombre está también ordenado al bien sobrenatural. Pero esa ordenación no basta al hombre para entrar en posesión del bien sobrenatural. La misma idea domina la siguiente afirmación: "Aunque el hombre tiende por naturaleza al último fin, no lo puede conseguir con las solas fuerzas naturales, sino sólo mediante la gracia; la razón de ello es la sublimidad de ese fin" (Comentario a Boecio, *De Trinitate,* cuestión 6, art. 4 al 5). Por tanto, según Santo Tomás, en la naturaleza humana hay desproporción entre su ordenación a la perfección sobrenatural y las fuerzas para realizarlas; la naturaleza humana no puede realizar por sí misma su última posibilidad. En definitiva, depende de Dios el que la naturaleza realice o no esta última perfección, a la que está ordenada y de la que es

capaz. Esta teoría está también sugerida por el hecho de que sea la Trinidad quien crea la naturaleza humana; por el hecho de provenir de Dios trino lleva en sí las huellas del amor trinitario de Dios. Por tanto, está en cierto modo ordenada a la vida trinitaria. Esta concepción explica además perfectamente el hecho de que la incorporación de la naturaleza humana a la vida divina no sea violencia ni estorbo a la misma naturaleza, sino perfeccionamiento y plenitud; así se satisfacen sus últimas exigencias y posibilidades. Por tanto, es evidente que la gracia no anula la mismidad personal del hombre, sino que le conduce al fin a que está ordenado. Según Scheeben, entre la naturaleza y la gracia debe haber a priori una cierta afinidad y semejanza. "La gracia satisface plena y máximamente todas las necesidades y exigencias de la naturaleza; y en este sentido la naturaleza pide también naturalmente la unión con la gracia" (*Natur und Gnade* (1941) 214, en: *Obras Completas*, edit. J. Hofer).

Todas estas reflexiones tienen como punto de partida la "naturaleza" del hombre, tal como es "en sí", es decir, el concepto esencial de naturaleza elaborado por Aristóteles, usado sobre todo por los estoicos y entrevisto por la Ilustración. La Escritura cuenta con este concepto esencial de naturaleza, por ejemplo, en *Rom.* 1, 20 Está, por tanto, bíblicamente legitimado. Pero la Escritura suele usar otro concepto de naturaleza deducido de la Historia Sagrada. El concepto esencial de la naturaleza humana tiene significación abstracta y metafísica, el concepto histórico—de la Historia Sagrada—mienta al hombre en su existencia real e histórica. Aunque la Escritura usa también el concepto esencial abstracto y metafísico, en su testimonio sobre la obra de Dios, en los hombres el acento recae sobre el concepto histórico. La visión histórica es tan característica y típica de la Escritura, que se refiere al hombre sobre todo y casi exclusivamente en sus condiciones históricas respectivas; ve siempre al hombre en el modo de ser afectado y caracterizado por una situación histórica concreta. En el hombre postparadisíaco, sólo reconoce dos situaciones históricas (desde el punto de vista de la Historia Sagrada o Historia de la Salvación): la del hombre caído y la del hombre redimido. La Escritura nada sabe de hombres que no pertenezcan ni al reino de los caídos ni al reino de los redimidos; no existe el hombre neutral que esté entre estos dos reinos. La Escritura al no redimido, es decir, al no justificado, al no santificado lo llama hombre que vive de su propia naturaleza, es decir, de su naturaleza pecadora; es el hombre que vive bajo la ira de Dios y bajo el poder del pecado, de la muerte y del diablo (*Eph.* 2, 1-3). no es el hombre del puro ser humano y de la humanidad pura que imaginaban la Ilustración y el Estoicismo, sino el que está por detrás y por

debajo de su verdadera figura esencial. Hombre "natural", según la Biblia, es el que vive en contradicción con la naturaleza que Dios le ha regalado, el innatural y contranatural (*unnatürlich und widernatürlich*). Este hombre llamado natural revela su innaturalidad o monstruosidad (Unnatur) en acciones inhumanas o infrahumanas. Pero todas las más terribles acciones de su ateísmo e inhumanidad puede explicarlas como brote de su naturaleza humana, como signo de su humanidad, porque, en realidad, son obras del hombre natural, pero, a la vez, del hombre meramente "natural", es decir, del hombre pecador y movido por el poder del pecado La verdadera naturaleza humana, la verdadera expresión de lo humano y, por tanto, la auténtica humanidad no pueden ser definidas ni fundadas mientras el hombre natural se interprete a sí mismo a la luz de su existencial natural, sino sólo a la luz de su perfección y plenitud sobrenaturales. Por la interna renovación y santificación es liberado el hombre de la corrupción que ha llegado hasta su ser; sólo cuando ha sido liberado puede ser visto en su verdadera y auténtica figura.

A la vez, se hace patente el sentido en que hablamos del perfeccionamiento de la naturaleza humana por la gracia; no es el desarrollo—obrado por Dios—de las posibilidades latentes en el hombre, sino su misteriosa superación. La perfección y plenitud implican la superación, la crucifixión del hombre pecador, autónomo y soberano (*Rom.* 6, 3. 6); sólo puede tener lugar cuando se depone y entierra el orgullo (*Eph.* 4. 2; 6, 6); presupone la muerte del hombre viejo, "natural". En esa muerte no se aniquila la verdadera esencia del hombre, creada por Dios, es decir, la esencia expresada en la definición abstracta y metafísica, pero se aniquila el modo pecador de existencia. Puede darse el caso de que el hombre en vez de sentir y ver la gracia como perfección, la sienta como peligro, porque su espíritu burgués no quiera penetrar en la anchura y profundidad de Dios, porque desearía quedarse tranquilo en su pequeño rincón humano, y, sobre todo, porque aborrece la cruz de convertirse de hombre autónomo y orgulloso en santificado y siervo de Dios. Pero en realidad, el hombre que quiere alcanzar su propio ser y modo de existencia, que quiere ser hombre perfeccionado y pleno—un verdadero hombre en este sentido—, está ordenado a Cristo (cfr. A. Stolz, *Natur und Gnade*, en "Der katholische Gedanke", 9, 1936, 116-23; Berbuir, *Natura humana*, 1950; G Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, en "Münchener Theol. Zeitschrift", 2, 1951, 52-76.

4. La comunidad con Dios no significa para el hombre muerte y decadencia, sino vida plena y enriquecida; da ***tranquilidad y seguridad.*** Cuando el hombre se da cuenta en la fe de su unión con Dios se siente protegido y seguro y surgen de él los sentimientos de confianza y firmeza (cfr. estilo románico) o los de alegría y buen humor (cfr. estilo barroco). Sólo al hombre que vive en gracia le es posible el humor que acepta el dolor y puede reír entre lágrimas; triunfa con Cristo en la cruz. En el Cristianismo no existe, por tanto, la verdadera tragedia, en el sentido de que la muerte y el fracaso sean lo definitivo; son superados los sentimientos de vértigo y de angustia, que se apoderan del hombre tanto más fuertemente cuanto con más empeño trata de librarse de Dios (cfr *Tratado de la Creación*). Los sentimientos de vértigo, de derelicción, de absurdo y abandono y la vivencia de la falta de suelo y seguridad (Heimatlosigkeit) se destacan violentamente en la obra de Nietzsche. Junto con la angustia vital, nos los encontramos en las terribles visiones del hombre abismal del subsuelo en Dostoyevski, en las obras de [illegible] y Baudelaire, en los cuadros de Van Gogh. La más violenta expresión actual de estos sentimientos de vértigo y desesperanza es el existencialismo. Kierkegaard superó todavía la soledad y la desesperación al atreverse a dar en la fe el salto al amor de Dios; pero el hombre que hace su vida según las doctrinas y experiencias de Nietzsche y del nihilismo no intenta siquiera superar interiormente la soledad y la desesperación, sino soportarlas con fría y [illegible] voluntad y lograr justamente así la tranquilidad y la dicha. También estos pensadores aseguran que el hombre sólo puede existir [illegible] a sí mismo; pero sólo cuentan con las posibilidades humanas e intramundanas. Con dura resolución sale el hombre [illegible] hasta que es devorado por él. Tal estilo de [illegible] conduce al hombre a un mundo férreo y desprovisto de [illegible] de la bondad; roba al hombre el [illegible] el amor (cfr. K. Pfleger, *Geister, die um Christus ringen*; B. Jansen, *Aufstiege zur Metaphysik*; Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*).

La [illegible] Dios, se supera el sentimiento de soledad [illegible] decir que la fe garantice una cómoda seguridad [illegible]. No sólo deja espacio para una vida [illegible] y decidida, sino que lo exige; ante el hombre [illegible] abismo cruel y terrible; le revela su propia impotencia [illegible] de Dios y le hace patente el gran peligro [illegible] cristiano está continuamente ame-

nazado por el pecado, por el orgullo del corazón humano Incluso hay que contar con la extrema posibilidad de terminar la vida en la soledad y absurdos definitivos y eternos. El sentimiento de protección y seguridad (Geborgenheit) está, pues, siempre mezclado con el temor de la última terribilidad. También existe un sentimiento cristiano del abismo (cfr. *Rom.* 8, 9-10; cfr. *El arte bizantino, Imitación de Cristo,* 3, 14; Pascal, Newmann). Pero no endurece al hombre ni le hace rígido; el cristiano siempre sabe que no está entregado a merced de poderes brutales y destructores; siempre se sabe rodeado del amor protector de Dios; teme más la inconstancia y presunción del corazón humano, que los bramidos de los poderes enemigos; camina, en cierto modo, por senderos estrechos y escarpados; a derecha y a izquierda le acechan abismos insondables, pero la mano de Dios le guía.

5. La vida sobrenatural es el máximo valor de todos los creados y exige, por tanto, el máximo compromiso; por eso es obligatoria para los cristianos la fortaleza (en el sentido de la máxima concentración y empuje de todas las fuerzas espirituales al servicio de un gran fin); piénsese en el martirio (cfr. *Doctrina de los dones del Espíritu Santo*). Pero vale la pena comprometerse, porque se hace por un fin que supera y trasciende a todos los fines terrenos Quien es consciente de este fin y de su accesibilidad, jamás caerá en el tedio ni en el aburrimiento. La unión con Dios responde al ser más íntimo del hombre; por eso la fe garantiza y concede la vivencia de la *libertad,* libera de la pasada opresión de la existencia. La vivencia de la fatalidad nace de una conducta inadecuada y poco objetiva frente a la propia naturaleza y frente a las cosas; el hombre se hace en este caso esclavo de sí mismo y de las cosas; las cosas son su señor. La conducta objetiva, es decir, el portarse consigo mismo y con las cosas tal como el propio ser y el ser de las cosas piden, libera de esa esclavitud y servidumbre.

6. La unión con Dios hace participar al hombre de la *dignidad* y *grandeza, soberanía y honor de Dios* (cfr. la Oración al mezclar el agua con el vino en el Ofertorio). Satisface por tanto, la exigencia y necesidad de honor indisolublemente unida a la conciencia que de sí mismo tiene el hombre: el honor del hombre tiene su más hondo fundamento y seguridad en la unión con Dios. Cfr. la doctrina de los místicos alemanes sobre la nobleza del hombre (R. Egenter, *Das Edle und der Christ:* ibídem, *Von christlicher*

Ehrenhaftigkeit, 1937; E. Hengstenberg, *Das Problem der Ehre im Lichte der beiden Konfessionen,* en "Catholica", 7, 1938, 54-60; ibídem, *Von der Ehre,* 1937; D. Thalhammer, *Edelmanschentum und Gnade,* en "Zeitschrift für kat. Theologie", 61. 1937, 483-508. Cfr. vol. I, § 75).

7. La comunidad con Dios, finalmente, satisface y mantiene continuamente despierto el *anhelo de vivir.* La vida sobrenatural conserva todo el contenido de la vida natural y hasta le da un modo ennoblecido de existencia. Queda. por tanto, espacio para expresar y ejercitar todas las buenas disposiciones y fuerzas (afirmación de las características personales, culturas nacionales. dentro del Cristianismo). Pero la nueva vida, debido a su carácter sobrenatural, no está inseparablemente ligada a estructuras terrenas determinadas ni a un orden político o económico determinado (cfr. §§ 114/17, así como el *Tratado de los Novísimos*).

§ 191

Relación del estado de justificación al estado místico y al estado del cielo

I. Gracia y cielo

Aunque la vida divina está oculta en nosotros, tiende, sin embargo, a su desarrollo y plenitud. Lograría su máxima perfección en la posesión de Dios cara a cara, en lo que llamamos *cielo* (cfr. *Doctrina del cielo*). La experiencia de la gloria revelada de Dios supone una transformación en el hombre, que consiste en que le es infundida una nueva fuerza y virtud de entendimiento y de amor. y en que es glorificado su cuerpo *(lumen gloriae).* Hacia ese estado de plenitud *(status termini)* va caminando y creciendo la vida divina en las continuas decisiones del hombre que está en gracia a favor de Dios, presente en El, durante su estado de peregrinación *(status viae).* La vida eterna en el estado de camino es, pues, el principio de la vida eterna en el estado de gloria (*Io.* 4, 14; *I Io.* 3, 1. 9). El último paso desde la vida peregrina hasta la vida celestial no ocurre ni automática ni orgánicamente, ni debido a los esfuerzos

humanos, sino que ocurre por una intervención de Dios omnipotente, que se impone como verdad y amor en el hombre que está dispuesto y abierto a ello. El estado de justificación en la vida terrena, por tanto, es un germen del reino de Dios, y cuando se perfecciona y completa, es el cielo.

II. Mística

1. Un *estado intermedio* es el del *místico*. El estado místico significa tal elevación de la vida divina en nosotros, que se hace sentir y experimentar.

Hablamos del *cuerpo místico de Cristo*. Según esta expresión, todo hombre unido a Cristo por el Bautismo estaría en estado místico; pero tal idea estaría en contradicción con toda la tradición, que exige al místico una unión con Dios, especialmente íntima, que sobrepase lo ordinario y los términos medios (como hemos visto la palabra "místico", en la expresión "cuerpo místico de Cristo", tiene otro sentido). Sin embargo, es la comunidad con Cristo fundada en el Bautismo y la comunidad con Dios trino, concedida por la unión con Cristo, lo que constituye el fundamento del estado místico. La verdadera mística se basa en el Bautismo; toda auténtica mística es, por tanto, *mística de Cristo (Christusmystik)*, porque Cristo es el único camino hacia Dios. Pero no es sólo mística de Cristo, sino que esa mística de Cristo se convierte por sí misma en *mística de Dios y de la Trinidad*. Por supuesto no puede separarse la una de la otra.

Según la concepción de la teología antigua, el estado místico es el crecimiento y perfección de las realidades infundidas al hombre en el Bautismo; es místico el hombre en quien esas realidades tienen tal poder que se le hacen de algún modo conscientes. Ocurre este proceso en un *movimiento doble*: por una parte, en el aumento y elevación de la comunidad y semejanza con Cristo y de la comunidad y semejanza con Dios trino que llegan a la conciencia y penetran en ella; por otra parte, en el fortalecimiento de la luz de la fe, gracias al cual podemos ver las realidades en nosotros infundidas; así se logra una oscura visión y comprensión de Dios, e incluso la experiencia de la realidad divina. El místico ve ya, en cierto modo, los contornos de lo que verá más tarde (en el cielo) patente y desvelado.

2. En esta experiencia está *inmediatamente seguro y cierto* de los misterios divinos; puede juzgar sobre ellos, como dice Santo Tomás de Aquino, *per modum inclinationis,* no *per modum cognitionis.* El máximo grado de esa experiencia es el *éxtasis* (rapto) o la *contemplación (contemplatio).* San Pablo describe el éxtasis en *II Cor.* 12, 1-5. Significa un traslado al estado paradisíaco en que Adán vivía antes del pecado, una experiencia difícilmente descriptible de la vida en que se encuentran después de morir los justos que esperan la plenitud del Universo, y a la vez un hacerse conscientes de la glorificación del cuerpo, empezada en el Bautismo.

La contemplación es inferior al éxtasis. Es "la elevación del espíritu y del corazón por una sencilla visión de lo divino, unida a vivísimos afectos" (Jeiler). Se discute la cuestión de si en la contemplación mística se ve Dios verdaderamente sin velos; parece que debe contestarse negativamente; la visión inmediata de Dios está reservada a los justos en el cielo. Lo que el místico ve y contempla es la iluminación e inflamación de su yo por la luz y fuego de Dios y en esa iluminación e inflamación a Dios trino. El hecho de que el místico crea ver a Dios mismo y no a través de la gracia creada, distinta de El, es consecuencia de que en la gracia creada ve a Dios tan rápidamente y tan sin necesidad de raciocinios, que no es consciente de la función mediadora de la gracia creada; le ocurre lo mismo que a todos nos ocurre en la sensación, en que vemos los objetos a través de una imagen sensitiva, sin que seamos conscientes de tal imagen. La visión del místico es vivencialmente inmediata, pero objetivamente mediata. Dios se hace presentir con tal fuerza a través de la gracia creada, que el místico no se da cuenta de los velos con que se encubre. El estado del cielo es la visión objetivamente inmediata de Dios.

Tiene decisiva importancia el hecho de que no es sólo la contemplación—que tiene grados distintos—lo que funda el estado místico, sino cualquier experiencia de lo divino. San Buenaventura, por ejemplo, admite una experiencia inmediata de Dios, pero rechaza cualquier visión mediata de Dios. Gerson indica que el estado místico es más un hacerse conscientes o descubrir *(Innewerden),* que un conocimiento *(Erkenntnis),* porque el primer término es la expresión general de todas las fuerzas anímicas, lo mismo del entendimiento que del apetito. Por supuesto, la facultad del entendimiento participa en toda vivencia. Cuando el místico ve a Dios del modo dicho es sacado de sí y elevado sobre sí mismo y sobre su vida, conocimiento y querer ordinarios, ligados a los sentidos (en todo caso, de

tal manera que sólo en ese estado vuelve en sí perfectamente, cfr. § 190).

Lo que ve el místico lo ve en una luz especial que Dios hace irradiar en él. Cuando vuelve en sí, cuando esta luz se apaga, no puede actualizar lo visto en pensamientos reflejos y deductivos, porque lo ve a otra luz completamente distinta. Con mucha menos razón puede expresarlo en palabras: es completamente imposible.

3. Se discute mucho, y tiene distintas soluciones, la cuestión de si la mística es el *desarrollo normal* de la vida divina en nosotros o si es una gracia extraordinaria y significa una vida extraordinaria que trasciende la gracia ordinaria y normal. Cuando se ve en la mística el hacerse consciente (*Innewerden*) de la vida divina fundada en el Bautismo—según la opinión de la teología antigua, de Santo Tomás y de su escuela—el estado místico debe ser tenido por un desarrollo normal; *todo* el que fué llamado al Bautismo ha sido llamado también al *estado místico*. La vivencia del místico sólo se distingue de la vida del cristiano corriente en intensidad y gracia, no específicamente. La Revelación no habla de dos órdenes de la gracia, sino sólo de uno que se impone con distinta fuerza en los individuos distintos. Frente al hecho de la relativa escasez del estado místico, hay que indicar que no consiste en un estado estático, que la mística no es sólo contemplación y que la escasez de los místicos no es una objeción contra el hecho de que todos estamos llamados a serlo, lo mismo que la rareza de la humildad y sinceridad no es una objeción contra la vocación general a esas virtudes. El cristiano medio no tiene por qué ser el cristiano normal. El hecho de que sean muy pocos los que llegan al estado místico, debe achacarse a la falta de magnanimidad humana, a la sobreabundancia de deberes y cuidados terrenos o a la hipertensión de la vida activa. Si de la experiencia mística se pretende deducir la existencia de dos gracias, mística y ordinaria, el fenómeno de la mística no tendría que pertenecer a la teología, sino a la psicología experimental, es decir, a las ciencias naturales. Cfr. A. Stolz, *Theologie der Mystik*, 1936 (hay traducción española, Patmos, núm. 13); M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystic*, 1922; H. Keller, *Mystik und Mysterien in den frühen Kirchen des Ostens*, en "Ut omnes unum sint", 1939, 33-52.

§ 192

Hábitos sobrenaturales de las potencias humanas (gracia habitual)

I. Ser sobrenatural y acción sobrenatural

1. La transformación y conversión del hombre pecador en justo, ocurre desde la *raíz misma del ser humano*; en donde empieza el ser iluminado e inflamado por la luz y fuego de Dios. La iluminación e inflamación que llamamos gracia santificante, inhiere también en las *fuerzas* y *potencias* humanas No se detiene en el punto en que la voluntad, el entendimiento y el ánimo se especifican como facultades distintas, sino que sobrepasa ese punto y llega hasta las fuerzas mismas del hombre. Sería raro que no fuera así. Todo ser tiende y quiere expresarse en la acción. Ninguna cosa lo consigue en la esfera de lo natural. Sólo en Dios se expresa exhaustivamente el ser en acción; como vimos en el primer volumen, Dios es acto puro; la acción es su esencia y su esencia es acción.

El ser y vida divinos sobrenaturales que nos son infundidos tienden, por tanto, a *expresarse en actividad*. Primariamente, obran una conformación y divinización del ser sustancial del hombre, es decir, un hábito entitativo sobrenatural Pero como no hay ningún ser rígido o estático, este hábito sobrenatural tiende a realizarse en la acción. Se verá aún más claro si se piensa en que la luz y fuego que se nos infunden son una imitación e imagen del fecundo conocimiento y amor de Dios—máxima actividad posible—, y en que ser cristiano significa ser incorporado a la realización total de Dios trino. Pertenece, por tanto, a la esencia del estado de cristiano el tender a la acción. No debe confundirse esta acción con la actividad que siempre está emprendiendo cosas nuevas so pena de malentenderla; no es sólo movilidad o agitación externa; también la contemplación es acción en el sentido aquí mentado: es una acción (Handeln) en la que se realiza la comunidad con Dios.

Si la vida divina infundida en nosotros tiende a realizarse y representarse, es natural que también las fuerzas, potencias y facultades de acción sean afectadas por la transformación y conversión que Dios obra en el ser del hombre. La transformación del corazón humano no podría representarse en el ejercicio de las fuerzas, si

éstas siguieran siendo "viejas". También ellas son iluminadas e inflamadas por la ígnea luminosidad y fuego luminoso de Dios.

2. El fluir del ser divino en las potencias humanas no ocurre en un proceso natural; Dios mismo es quien lo infunde en las potencias, pero es la divinización inherente a la raíz misma del ser humano el elemento en que Dios introduce las potencias del hombre. No hay, pues, divinización duradera de las potencias humanas sin divinización del yo humano, es decir, sin gracia santificante; no hay conversión duradera de las potencias humanas a Dios sin conversión de todo el yo humano a El. Sin esta última, la primera estaría como en el aire.

Algunos teólogos defienden la teoría de que el hábito sobrenatural de la caridad sólo es infundido con la gracia santificante, pero que los hábitos sobrenaturales de la fe y de la esperanza son infundidos ya con el primer acto de esas virtudes. El Concilio de Trento parece, sin embargo, hablar contra esta opinión (D. 800); dice que el hombre recibe la fe, la esperanza y la caridad junto con la justificación. No habla de otros modos de ser concedidas la fe y la esperanza.

3. Cuando se pierde la gracia santificante por el pecado, cuando se destruye, por tanto, la ordenación del yo humano a Dios trino se pierde también la ordenación de las potencias humanas a Dios, se apaga la luz y el fuego, en que se reflejan el conocimiento y amor de Dios. Es natural que por el pecado y aversión a Dios se pierda la caridad habitual; pero no son destruídos del todo los hábitos de la fe y de la esperanza. Incluso quien está en pecado grave sigue estando dirigido de algún modo a Dios en la fe y la esperanza, mientras no reniegue expresamente de esa ordenación (por un pecado contra la fe o contra la esperanza). Los hábitos sobrenaturales de la fe y esperanza pierden por el pecado mortal su esplendor y vivo impulso hacia Dios, pero se mantienen en su forma apagada e inánime. Por supuesto, todo pecado grave tiende a eliminar la fe y la esperanza; cuando siguen existiendo son informes. El Concilio de Trento las llama "muertas" (D. 838). En este sentido todo pecado mortal implica la incredulidad y desesperación.

Sin gracia santificante no hay caridad ni hay fe y esperanza vivas. Y viceversa: la gracia santificante en razón de una acción especial divina se realiza siempre en la divinización de las potencias humanas.

II. Virtudes y dones

1. Cuando hablamos de que al hombre en gracia se le infunden las *virtudes sobrenaturales* y los *dones del Espíritu Santo*, aludimos a la divinización de las potencias humanas.

Cuando se habla de la infusión de las virtudes sobrenaturales, la palabra *virtud* se usa en sentido distinto del que tiene en la Etica de Aristóteles. La gracia sobrenatural es un ser mediante el cual se obra el perfeccionamiento, elevación y divinización de las potencias. Por tanto, las virtudes sobrenaturales no cambian ni transforman ni la estructura ni la fuerza de las potencias naturales.

Se observa aquí *una gran diferencia entre las virtudes sobrenaturales y las naturales:* las virtudes naturales se adquieren por ejercicio y costumbre; son habilidades (Tüchtigkeiten) que el hombre se procura para poder hacer el bien más fácil y agradablemente. Las llamadas virtudes sobrenaturales, en cambio, no se adquieren por costumbre o esfuerzo, sino que las regala Dios por libre benignidad; no tienden primariamente al fácil ejercicio del bien, sino a su realización cristiforme; tampoco son primariamente ayudas para el buen obrar, sino disposiciones para la *calidad divina* de nuestro obrar. Por tanto, no vencen inmediatamente las dificultades que se opongan en nuestro camino hacia el bien, como son la pereza, comodidad, sensualidad y egoísmo. No hay que admirarse de que también el hombre que está en gracia tenga que luchar contra los poderes antidivinos y a veces sucumba a ellos. Las virtudes sobrenaturales conceden sin duda a las potencias humanas cierta afinidad con Dios y, en consecuencia, un impulso íntimo hacia Dios; pero como no anulan las dificultades que se oponen a la realización del bien, la afinidad con Dios infundida en las potencias sólo se realiza cuando el hombre se decide a luchar resueltamente contra los impedimentos del bien.

Por virtudes entendemos, por tanto, el *pertrechamiento sobrenatural, la divina cualificación de nuestras potencias*.

2. Hay que distinguir virtudes *teologales* (divinas) y virtudes *morales*.

a) En esta división entendemos por *virtudes* divinas el pertrechamiento sobrenatural de las potencias humanas, por el cual somos capacitados para afirmar, amar y anhelar a Dios, por la sola razón

de ser Dios y de modo deiforme; el modo deiforme consiste en que afirmamos y amamos a Dios según el modo en que El mismo se afirma y ama, de manera que nuestra afirmación y amor a El son realización y representación de la autoafirmación que El cumple en el amor. También se puede decir: Dios es el objeto material y formal de las virtudes teologales. En este contexto la expresión virtudes teologales significa primariamente la cualificación sobrenatural de nuestras potencias, pero se usa también en la moral teológica—y con razón—, para denominar la acción procedente de esta cualificación sobrenatural. Las virtudes teologales con que afirmamos, amamos y anhelamos a Dios son la *fe, esperanza y caridad.*

b) Por *virtudes morales* entendemos una cualificación sobrenatural de nuestras potencias que nos capacita para dominar todas las situaciones de la vida desde la fe, esperanza y caridad, es decir, para obrar como corresponde a nuestro ser deiforme. Esta cualificación sobrenatural tiende a la realización del bien (el objeto material es algo creado) por amor al Dios trino que inhabita en nosotros (el objeto formal es Dios). Las virtudes morales más importantes son las llamadas *virtudes cardinales.*

III. Virtudes teologales

La afirmación de que las tres virtudes teologales son infundidas es tan segura, que es próxima a la fe *(fidei proximum).*

El Concilio de Vienne dice que las virtudes y la gracia en cuanto hábitos son infundidas (D. 438), y el Concilio de Trento afirma que el justificado recibe la fe, la esperanza y la caridad junto con el perdón de los pecados (D. 800).

La Escritura testifica la infusión de las virtudes teologales (*I Cor.* 13, 8-13; *Rom.* 5. 5).

Actualmente la doctrina más común entre los teólogos es que también las virtudes morales son infundidas. El Catecismo Romano lo sugiere cuando dice que la gracia santificante es un "noble acompañamiento de todas las virtudes".

Hablan a favor de esta doctrina en la *Escritura II Pet.* 1, 3-7 y *II Tim.* 1, 7.

En la época de los Padres defienden esa doctrina sobre todo San Agustín y San Gregorio Magno.

Dice Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* I, 2, q. 62, art. 1): "Por la virtud queda perfeccionado el hombre en sus actividades, por las que

está ordenado a la felicidad. La felicidad es doble en el hombre: Una, adecuada y conforme a la naturaleza humana, que el hombre puede alcanzar con sus fuerzas naturales; la otra, superior a la naturaleza del hombre, que por ser participación de la divinidad tan sólo puede lograrla con la virtud divina. En este sentido se dice en *II Pet.* 1, 4 que por Cristo somos "partícipes de la naturaleza divina". Y puesto que una felicidad tal sobrepasa la medida de la naturaleza humana, no bastan las fuerzas naturales del hombre (por medio de las cuales, de acuerdo con la medida de su poder, el hombre obra el bien) para ordenarle a esta felicidad. Hace falta que Dios dé unas determinadas fuerzas para que se ordene a esta felicidad sobrenatural, así como por medio de las naturales—aunque no sin la ayuda divina—está ordenado a un fin natural. Estas potencias son las virtudes teologales; así se llaman, porque tienen a Dios por objeto, pues por ellas recibimos la ordenación verdadera a Dios y, además, por ser infundidas por Dios; finalmente, porque estas virtudes nos han sido transmitidas únicamente por la revelación divina en la Sagrada Escritura."

§ 193

Las virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad

I. Generalidades

Las tres virtudes divinas o teologales tienen *importancia fundamental* para la realización de la vida cristiana, que consiste en la realización de la comunidad con Cristo y con Dios trino. Dice San Pablo en la *Epístola a los Romanos:* "Justificados, pues, por la fe tenemos paz con Dios por mediación de Nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia en que nos mantenemos y nos gloriamos, en la esperanza y la gloria de Dios. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, virtud probada, y la virtud probada, la esperanza. Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones como por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" *(Rom.* 5, 1-5) En la fe, en la esperanza y en la caridad tendemos por medio de Cristo y en el Espíritu Santo al Padre.

Si nuestra comunidad con Cristo y con Dios trino debe realizarse en la *acción,* debe realizarse en el pensar y en el querer. La comunidad vital con Cristo y la comunidad vital con Dios tri-

no fundada en ella se convierten así en una *comunidad de pensamiento y voluntad* con Cristo y con Dios trino. Para poder llegar a esta comunidad de pensamiento, voluntad y amor se necesita la interior deificación de nuestro entendimiento y voluntad y a la vez una interna conversión de esas potencias a Dios.

La comunidad con Cristo y con Dios trino es una comunidad en realidades escondidas, pero camina hacia un estado en que será comunidad con Dios plenamente revelado y sin velos. También para ese avance hacia la comunidad con Dios revelado somos cualificados y fortalecidos interiormente.

La virtud de la fe se ordena a la comunidad de pensamiento con Dios; a la comunidad de amor con El se ordena la nueva capacidad de caridad que se nos infunde; y a caminar avanzando hacia Dios se ordena la virtud de la esperanza.

Estas tres virtudes no están separadas entre sí. Los actos naturales de conocer, querer y amar no ocurren por separado, sino que se implican, se condicionan, se fundamentan y se favorecen mutuamente; y lo mismo ocurre con las tres virtudes teologales; ninguna se realiza con plena vida sin que se realicen las demás. La Escritura no resuelve completamente la cuestión de cómo se implican y penetran las virtudes; claramente atestigua que la fe es el fundamento de las otras dos (*Rom.* 5, 1-5); de ella crecen la esperanza y la caridad. Quien se trasciende a sí mismo creyendo en Dios, anhela la comunidad de amor con El. La caridad aparece unas veces como raíz de la esperanza y otras veces como su coronamiento y plenitud; es ambas cosas: del amor de Dios nace la esperanza de llegar a El, y esa esperanza fomenta por su parte la caridad. Como el Tu divino, a quien el hombre se dirige, es invisible, quien tiene caridad anhela la hora de ver el rostro amado. La caridad tiene carácter escatológico, que el hombre cumple y realiza en la virtud de la esperanza. La certeza de poder ver el rostro amado de Dios en la hora venidera decretada por Dios mismo alimenta y consolida la caridad. Así se entiende que la Escritura nos hable unas veces de la serie fe, esperanza, caridad y otras veces de la fe, caridad y esperanza (*I Thess.* 1, 3; 5, 8; *Col.* 1, 4; *Rom.* 5, 1-5). El acento recae en la caridad, que es la virtud que da calor, vida y fuerza a la fe y a la esperanza (*Gal.* 5, 6; *I Cor.* 13, 1-3).

Dice Santo Tomás de Aquino: "Hay un doble orden: por razón del origen y de la perfección. En el orden de origen, en el que la materia es anterior a la forma, lo imperfecto anterior a lo perfecto en la misma cosa y en el mismo sentido, la fe precede a la esperan-

za y ésta a la caridad como actos, puesto que como dones son infundidas entre sí. El movimiento de la tendencia tan sólo puede aspirar y tender con amor y esperanza hacia lo antes conocido por el sentido o por la inteligencia. Por la fe capta el hombre lo que espera y ama. De aquí que en el orden de origen la fe preceda a la esperanza y a la caridad. De la misma manera el hombre tan sólo ama lo que concibe como bien. Al esperar el hombre recibir un bien de alguien, pone en él su esperanza, en cierto sentido, en razón del mismo bien. Y al esperar el hombre en alguien, le ama. Así la esperanza, como acción, está antes que la caridad en el orden de origen.

En cuanto al orden de perfección la caridad precede a la esperanza y a la fe, ya que tanto la esperanza como la fe son configuradas por la caridad y por ella reciben su perfección. Así la caridad es la madre y raíz de todas las virtudes, al ser la forma de todas ellas" *(Suma Teológica, II,* 2, q. 62, art. 4). (Cfr. I.I. 2, 23, 8).

II. Las virtudes teologales en particular

Cada una de las virtudes teologales es tratada extensamente en los libros de Teología Moral (cfr. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre IV,* 1, 1935, 58-183; del mismo, *Der Meister ruft,* 1937, 106-59). Aquí no vamos a hacer más que indicar en breves rasgos cómo se realiza en la acción la comunidad con Cristo en razón de estas virtudes. Cfr. §§ 21-25.

1. *Virtud teologal de la fe*

a) La comunidad de vida con Cristo se realiza como *comunidad de pensamiento* con El, y ésta a su vez se divide en *comunidad de ver* y *comunidad de oír.* Cuando hablamos de la comunidad de pensamiento con Cristo aludimos a algo distinto de lo que significamos al hablar de comunidad de pensamiento entre maestro y discípulo o entre dos amigos. Cuando usamos esta expresión en sentido profano queremos decir que dos hombres tienen las mismas ideas sobre una cuestión, sobre la mayoría o sobre la totalidad de los problemas de la vida y del mundo o que se esfuerzan en común para resolver esos problemas. La comunidad de pensamiento entre Cristo y los cristianos significa mucho más; sólo puede ser fundada por Cristo. Como vimos, Cristo vive y obra *en los cristianos.* La comu-

nidad de pensamiento con Cristo significa que la in-existencia *(Inexistenz)* de Cristo en nosotros afecta también a nuestro pensar y conocer, a nuestro ver y oír espirituales de tal manera que esos actos se hacen cristiformes. Cristo ilumina el entendimiento con su luz de forma que nosotros podemos percibir (claro que sólo como tras las nubes) realidades que no veíamos antes de tener esa iluminación. Por Cristo alcanzamos *nuevas facultades de oír y ver.*

La fe *en cuanto virtud infusa significa* la capacitación (órgano) del entendimiento—regalada por Dios al hombre en forma de hábito sobrenatural—, para entender y afirmar la autocomunicación que Dios nos hace en la Revelación y que nos hace en la Iglesia. La iluminación del entendimiento no ocurre, sin embargo, sin que a la vez sea inflamada nuestra voluntad. Como ya hemos dicho (vol. I, § 21) es todo el yo humano quien realiza el acto de fe; también la voluntad participa; también ella debe ser deificada para poder realizar el acto de fe; porque la fe es obediencia a Dios, que llama a los hombres. La realidad divina se abre y se hace patente al hombre en la atención obediente al Dios que se revela en su llamada La fe implica, por tanto, el oír y el ver; para poder llegar a ella se necesita una capacidad de oír y ver al Dios que se revela en Cristo.

La razón de que al explicar la virtud de la fe se destaque especialmente el conocimiento es que nosotros vemos y captamos la realidad revelada con el conocimiento iluminado por Dios y orientado por la voluntad hacia Dios. Como esa realidad nos está velada mientras peregrinamos, sólo podemos mirar no viendo; seguirá siendo oscura y nuestro entendimiento—a pesar de ser iluminado—no la podrá ver en todo su esplendor. Llamamos fe a la convicción de lo que no vemos, a la firme seguridad de una realidad todavía escondida (*Hebr.* 11, 1). La comunidad de pensamiento con Cristo es, mientras dura esta vida, la fe que se convertirá en visión y contemplación cuando llegue el día futuro (cfr. vol. I, § 21)

b) La *Escritura* llama a la fe contemplar, mirar, pensar con Cristo y en Cristo y a la vez oír a Dios (*Eph.* 3, 1-10, 19; *I Cor.* 2, 16; *Io.* 6, 45; cfr. vol. I, § 21). Los creyentes caminan en la luz del Señor; son hijos de la luz; antes estaban en tinieblas (*Eph.* 5, 8). Han sido iluminados por Cristo, que es la luz del mundo (*Io.* 8, 12).

San Pablo describe así la nueva facultad de ver concedida por Dios a los hombres: "Por esto yo doblo mis rodillas ante el Padre, de quien procede toda familia en los cielos y en la tierra, para que,

según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (*Eph.* 3, 14-19). Cfr. *Rom.* 5, 3; 6. 3; 8, 28; *I Cor.* 3, 16; 6, 2; 3, 19; 15, 58; *II Cor.* 1, 7; 4, 14; 5, 1-6; *Gal.* 2, 16; *Eph.* 6, 8; *Col.* 3, 24; 4, 1; *I Thess.* 1, 4; 5, 2. Para que el hombre pueda conocer el amor de Dios revelado en Jesucristo debe ser liberado del orgullo de su espíritu y dejar su entendimiento al buen criterio del espíritu de Dios. Sólo en la entrega obediente del espíritu humano al espíritu divino logra el hombre esa facultad de ver que se ordena a las realidades reveladas y a la vez veladas en Cristo. San Pablo expresa la misma idea en la segunda epístola a los Corintios: "Pues aunque vivimos en la carne, no militamos según la carne; porque las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas por Dios para derribar fortalezas, destruyendo consejos, y toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios y doblegando todo pensamiento a la obediencia de Cristo, prontos a castigar toda desobediencia y a reduciros a perfecta obediencia" (*II Cor.* 10, 3-6). De este texto se deduce la relación entre el escuchar obediente del hombre la predicación del apóstol autorizado (*Rom.* 10, 9-14; *I Cor.* 3, 5; 15, 2; *II Cor.* 5, 20; 13, 3; *Gal.* 3, 2-5; *I Thess.* 2, 13) y la visión de la gloria divina hecha patente en la autorrevelación de Dios. Según San Pablo la fe es a la vez obediencia a la llamada de Dios y conocimiento de la gloria divina revelada (*Rom.* 1, 5-17; 3, 28; 4, 3-5; 6, 17; 15, 18; *II Cor.* 4, 18; 5, 7; *Gal.* 2, 16; *Eph.* 2, 4-9; *Phil.* 3, 4-9). En la fe renuncia el hombre a imponer tercamente su desconsiderada voluntad (*Rom.* 9, 32; 10, 2). La realidad que el hombre capta en la entrega obediente a Dios es esencialmente distinta de la realidad empírica a la que el hombre está acostumbrado Aunque la vea en la fe, a la vez sigue siendo para él invisible y ajena; le es familiar y extraña a un tiempo (*Rom.* 4, 18; *I Cor.* 1, 18-31; *II Cor.* 4, 18; 5, 7).

El testimonio más extenso y detallado sobre la fe está en la epístola a los Hebreos: "Recordad los días pasados, en los cuales, después de iluminados, soportasteis una grave lucha de padecimientos; de una parte fuisteis dados en espectáculo a las públicas afrentas y persecuciones; de otra os habéis hecho partícipes de los que así están. Pues habéis tenido compasión de los presos y recibisteis con alegría el despojo de vuestros

bienes, conociendo que teníais una hacienda mejor y perdurable. No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. Porque tenéis necesidad de paciencia, para que cumpliendo la voluntad de Dios, alcancéis la promesa. Porque aún un poco de tiempo, y el que llega vendrá y no tardará. Mi justo vivirá de la fe, pero no se complacerá ya mi alma en el que cobarde se oculta. Pero nosotros no somos de los que se ocultan para perdición, sino de los que perseveran fieles para amar el alma.

Ahora bien: es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos; pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos. Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible. Por la fe, Abel ofreció sacrificios a Dios más excelentes que Caín, y por ellos fué declarado justo, dando Dios testimonio a sus ofrendas; y por ella habló aún después de muerto. Por la fe fué trasladado Enoc sin pasar por la muerte, y no fué hallado, porque Dios le trasladó. Pero antes de ser trasladado recibió el testimonio de haber agradado a Dios, cosa que sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan. Por la fe, Noé, avisado por divina revelación de lo que aún no se veía, movido de temor, fabricó el arca para salvación de su casa; y por aquella misma fe condenó al mundo, haciéndose heredero de la justicia según la fe. Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adónde iba. Por la fe moró en la tierra de sus promesas como en tierra extraña, habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa. Porque esperaba él ciudad asentada sobre firme cimiento, cuyo arquitecto y constructor sería Dios. Por la fe, la misma Sara recibió el vigor, principio de una descendencia, y esto fuera ya de la edad propicia, por cuanto creyó que era fiel el que se lo había prometido. Y por eso de uno, y éste ya sin vigor para engendrar, nacieron hijos numerosos como las estrellas del cielo y como las arenas incontables que hay en las riberas del mar.

En la fe murieron todos sin recibir las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra, pues los que tales cosas dicen dan bien a entender que buscan la patria. Que si se acordaran de aquella de donde habían salido, tiempo tuvieron para volverse a ella. Pero deseaban otra mejor, esto es, la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse Dios suyo, porque les tenía preparada una ciudad.

Por la fe ofreció Abraham a Isaac cuando fué puesto a prueba, y ofreció a su unigénito, el que había recibido las promesas, y de quien se había dicho: "Por Isaac tendrás tu descendencia", pensando que hasta de entre los muertos podría Dios resucitarle, y así le recuperó en el instante del peligro. Por la fe dió Isaac las bendiciones de los bienes futuros a Jacob y Esaú. Por la fe, Jacob, moribundo, bendijo a cada uno de los hijos de José, apoyándose en la extremidad de su báculo. Por la fe, José, estando para acabar, se acordó de la salida de los hijos de Israel, y dió órdenes acerca de sus huesos. Por la fe, Moisés, recién nacido, fué ocultado durante tres meses por sus padres, que viendo al niño tan hermoso, no se dejaron amedrentar por el decreto del rey. Por la fe, Moisés, llegado ya a la madurez, rehusó ser llamado hijo de la hija de Faraón, prefiriendo ser afligido con el pueblo de Dios a disfrutar de las ventajas pa-

sajeras del pecado, teniendo por mayor riqueza que los tesoros de Egipto los vituperios de Cristo, porque ponía los ojos en la remuneración.

Por la fe abandonó el Egipto sin miedo a las iras del rey, pues, como si viera al Invisible, perseveró firme en su propósito. Por la fe celebró la Pascua y la aspersión de la sangre, para que el exterminador no tocase a los primogénitos de Israel.

Por la fe atravesaron el mar Rojo, como por tierra seca; mas probando a pasar los egipcios, fueron sumergidos... ¿Y qué más diré? Porque me faltaría el tiempo para hablar de Gedeón, de Barac, de Sansón, de Jefté, de David, de Samuel y de los profetas... Y todos éstos, con ser recomendables por su fe, no alcanzaron la promesa, porque Dios tenía previsto algo mejor sobre nosotros, para que sin nosotros no llegasen ellos a la perfección" (*Hebr.* 10, 32-11, 40). Cfr. Fr. Jos. Schiersee, S. J., *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebraeerbriefes,* 1955 (Münchener Theol. Studien I 99).

En la serie de los creyentes que cita el texto, en el que se nos da testimonio de la historia de la Revelación divina y de las respuestas humanas, Abraham está en lugar preferente. Tanto en el judaísmo tardío como en el cristianismo primitivo, Abraham fué tenido por padre de todos los creyentes. Su fe es, por tanto, el modelo de la fe. La emigración de Abraham y la marcha por el desierto del pueblo judío son símbolo y preparación de lo que ocurriría más tarde en Cristo. La tierra de Caná es una imagen terrena del mundo futuro; Jerusalén es símbolo de la ciudad venidera. En la fe el hombre ve estas relaciones sin acabar de verlas; la fe es, a la vez, conocimiento e ignorancia (*Hebr.* 11, 3; 8. 19).

La fe se dirige a lo invisible, que será visible en el futuro. Se aplica, pues, simultáneamente, al presente invisible y al futuro; el futuro es ya presente en cierto sentido, ya que las fuerzas del eón futuro están actuando en el presente (*Hebr.* 6, 5). La ciudad celestial fué inaugurada por la sangre de Cristo (*Hebr.* 9, 24; 12, 22)

Gracias a la fe el hombre ve esa ciudad en el horizonte; su lejanía podría desesperarle, pero las promesas de Dios le libran de la desesperación. Al confesar el futuro, la tierra poseída en el presente es tenida por cosa transitoria; el creyente espera la última plenitud de lo que va a venir; su existencia está ligada a la promesa divina. En la ciudad a la que se acerca el creyente en virtud de la promesa divina descansará, por fin, después de su vida de peregrino. El futuro llegará cuando resuciten los muertos. La fe en lo invisible y futuro se hace así fe en la Resurrección. El creyente vive en la tensión que existe entre el presente imperfecto y el pleno futuro; la existencia del creyente tiene, por tanto, sentido escatológico.

c) En la *liturgia* se recuerda la curación de ciegos el domingo de quincuagésima y el miércoles después del cuarto domingo de cuaresma; trascendiendo el recuerdo de esa curación ocurrida hace casi dos mil años, se anuncia la buena nueva de la curación de la ceguera espiritual. La recuperación de la vista corporal es un imagen de la recuperación de la facultad espiritual de ver. El espléndido simbolismo de la luz en la liturgia del Sábado Santo da también testimonio de la fe de la Iglesia en la iluminación de los cristianos. Cfr. J. Herwegen, *Alte Quellen neuer Kraft*, 1920; del mismo, *Lumen Christi*, 1924; H. Franke, *Oesterlicher Frühling*, 1936; J. Pinsk, *Das Pascha des Herrn. Quadragesima und Pentecostes*, 1934; J. Kramp, *Heilsbotschaft von Christus Jesus*, 1938, 216; A. Löhr, *Das Jahr des Herrn*, 1934. En la liturgia oriental aparece mucho más clara y viva la fe en esa iluminación obrada por el bautismo. Este hecho depende. sin duda, de una razón psicológica: del gran anhelo de luz y de ver que tienen los orientales.

d) Los Santos Padres hablan del bautismo como de luz, en que el hombre participa de la luz de Cristo. San Justino Mártir dice: "*Pero este baño se llama iluminación, porque los que le reciben son* iluminados en su espíritu" (*I Apología*, cap. 61; cfr. cap. 65). El Pseudo-Dionisio da la seguiente explicación (*Jerarquía eclesiástica*, cap. 3): "Celebramos el santo sacramento del nacer de Dios con el apropiado nombre de "iluminación", porque es la primera dádiva de luz y el punto de partida de todas las iluminaciones divinas. Pues aunque a todas las acciones sacramentales jerárquicas es común la concesión de la santa luz, este sacramento (del Bautismo) me ha dado por primera vez la facultad espiritual de ver, y gracias a su luz original y primera los demás santos misterios son iluminados."

e) La comunidad de pensamiento con Cristo, para la que nos capacita la virtud infusa de la fe, se distingue además de todas las demás comunidades de pensamiento de la manera siguiente: en todas las demás, el objeto conocido se distingue de la persona a que nos unimos; en la comunidad entre Cristo y el cristiano, sin embargo, el contenido es Cristo mismo, no sólo su doctrina, sino su figura su obra y su palabra; su palabra no puede ser separada de El; se puede en cualquier otro caso, pero no en Cristo, porque El es la Palabra pronunciada por Dios en el mundo. El Padre pronuncia su Palabra en la Historia al pronunciarla en una naturaleza humana; en la naturaleza humana de Jesucristo. Las palabras en que el misterio de Cristo se puede oír son la traducción al lenguaje huma-

no de la Palabra personal pronunciada por el Padre; esas palabras recogen en distintas relaciones los rayos del misterio divino de Cristo y nos los transmiten. Oír y aceptar la Palabra de Cristo no significa, pues, otra cosa que aceptar la Palabra pronunciada por el Padre (*Io.* 1, 12). La fe en el mensaje de Cristo significa, por tanto, creer en el Verbo encarnado y personal del Padre, creer en una persona viva. Esto es mucho más que la fe en las palabras de un sabio. Esto sería incluso cierto si definimos la fe como un "tener-por-verdad"; pero esa definición de la fe no es exhaustativa; la fe es—valga la expresión—el tener-por-verdad (Furwahrhalten) y el asegurar (Festhalten) la Palabra personal y encarnada de Dios mismo. El cristiano al creer no afirma sólo ni primariamente ciertas verdades válidas (aunque debe afirmarlas también necesariamente), sino una realidad personal y viva; en la fe nos asimos a Cristo, realmente unido a nosotros, pero invisible y lejano. San Pablo escribe a los Efesios: "Por la fe habita Cristo en vuestros corazones" (*Eph.* 3, 17). Cfr. § 182.

f) El yo humano afirma a Cristo en el entendimiento; pero nunca se puede decir "sí" a un hombre y decirlo vivamente sin amor a ese hombre. A la fe viva y llena de sentido pertenece, pues, la caridad. Entenderemos esto con más profundidad, recordando que Cristo es la palabra de amor que el Padre pronuncia en el mundo. En Cristo se encarnó el amor del Padre. La actividad del amor divino es el Espíritu Santo; el Padre pronuncia su Palabra de amor en el Espíritu Santo. No contestamos al amor conociéndolo y reconociendo su existencia, sino respondiendo con amor al amor Si el Padre pronuncia su palabra de amor en el Espíritu Santo, éste es en cierto modo la corriente en que nos es traída la palabra de su amor. También es el torrente que eleva nuestra respuesta de amor al Padre. Afirmamos, pues, a Cristo—Palabra de amor del Padre hecha visible— en el amor, que es el Espíritu Santo. Esto no significa que excluyamos el conocimiento. Pronunciamos nuestro sí en un acto de conocimiento, puesto por el entendimiento hecho deiforme, y ese acto está íntimamente configurado por el amor. En ese acto de fe asimos a Cristo.

g) Como ya hemos visto, el movimiento que realizamos en el Espíritu Santo hacia Cristo no termina en Cristo; desde El se eleva hasta el *Padre.* El "sí" dado a Cristo en el Espíritu Santo—torrente de amor—es aceptado por Cristo e incorporado al "movimiento",

en que El se presenta continuamente y por toda la eternidad ante el Padre.

La conversión de nuestro conocimiento hacia el Padre es abarcada por la conversión más amplia de todo nuestro yo. En ese proceso total destacamos el movimiento de nuestro entendimiento Podemos explicarlo así: Cristo, a quien el bautizado está incorporado, contempla la gloria de Dios inmediatamente (cfr. vol. II § 150). A la vez escucha la eterna Palabra y la misión salvadora histórica del Padre (*Io.* 3, 32; 5, 30; 6, 45; 8, 26; 15, 15). Todo el que entra en comunidad con Cristo participa de esa contemplación y de esa audición de Jesucristo. Claro que ve—como ya hemos dicho muchas veces—sin ver, ve en la fe.

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones podemos resumir: el conocimiento de Cristo—lo mismo que toda su naturaleza humana—está asumido en el ritmo vital del Logos, que es el portador de toda acción de Cristo; el Logos es la persona incluso de la naturaleza humana de Cristo. Ahora bien, el Logos, con quien está unida la naturaleza humana de Cristo, es conocimiento contemplativo, es la conversión—personal y personificada—al Padre (vol. I, § 58); es la Palabra personal pronunciada por el Padre y, a la vez, la respuesta personal a ella; en esta respuesta afirma con alegría y amor lo que el Padre le ha dicho. La naturaleza humana de Cristo está, por tanto, en comunidad de pensamiento con el Padre. La comunidad de pensamiento con Cristo nos incorpora a su conversión al Padre, se hace así comunidad de pensamiento con el Padre. El cristiano afirma lo que afirma el Padre; y según eso dice "sí" a todos los consejos y decretos del Padre, incluso al dolor que quiera enviarle.

Si consideramos el conocimiento como unión, como unificación, como desposorios entre quien conoce y el conocido, nos parecerá más claro el hecho de que la fe sea comunidad de vida con Cristo y, mediante Cristo, con el Padre, comunidad de vida realizada en el conocimiento. Esta consideración del conocimiento vale lo mismo del que se hace por la vista que del que se hace por el oído. En la contemplación el contemplador dirige y convierte su mismidad hacia el contemplado, y lo mismo ocurre en el acto de escuchar. El contemplado acepta por su parte a quien se dirige y convierte a él, sea por la contemplación, sea por el acto de escuchar.

h) Quien vive en *pecado grave* ¿puede tener fe? La fe significa la afirmación de Cristo, y el pecado significa su negación. Podemos,

pues, preguntar si es posible la fe sin caridad. El Concilio de Trento dice, con razón, que hay también una fe muerta, no animada por la caridad, *informe*. El Apóstol Santiago dice que también los demonios tienen esa fe (2, 17-19, 26); en esa fe tiemblan ante Dios. ¿Es comprensible que alguien crea en el Padre por medio de Cristo sin amarle? ¿Se puede decir "sí" a Dios sin caridad? Es un misterio impenetrable que alguien pueda afirmar a Cristo, y al Padre a través de Cristo, sin amarle a la vez de algún modo. Tal afirmación sólo puede ser entendida como falta de fuerza, rutinaria y poco seria; no es suficientemente fuerte para impulsar a entregarse realmente a Dios, es algo parecido a la mirada que uno echa sobre una cosa indiferente, distrayéndose inmediatamente. Aunque la fe muerta no puede obrar la salvación, es un regalo de Dios, ya que puede dar pie a la viva afirmación de Dios. Pero a la vez es tenida en la Sagrada Escritura por un camino hacia el terror y temblor en presencia de Dios, hacia el temblor en que el demonio pronuncia su "sí".

i) La fe es comunidad de pensamiento con Cristo y—a través de El—con el Padre; a pesar de todo, no empequeñece el pensamiento humano, sino que lo amplia y libera de los límites terrenos; a la vez da seguridad contra el error (unión de nuestro pensamiento a Cristo). Cuanto más se liga el hombre a Cristo por medio de la fe, tanto más libre está de la esclavitud e ignorancia del error El máximum de unión a Cristo significa y condiciona un máximum de libertad.

La fe conduce a la verdadera y viva posesión y conciencia de sí mismo, porque el "sí" dicho a Dios es, a la vez, un "sí" dicho a nuestra mismidad. En nuestro "sí" a Dios abarcamos todo lo que Dios comprende con el "sí" de su amor; por tanto, también a nosotros mismos. Creyendo en Dios, el yo logra la certeza (sobre la especie de esta certeza véase el § 196) de que él mismo en su aquí y ahora es alcanzado por el amor de Dios.

2. *La virtud teologal de la caridad.*

La fuerza que configura y anima a la fe es *la caridad*.

a) El mensaje de la Revelación sobrenatural es el mensaje del reino de Dios, que es reino del amor (*I Io.* 4, 8, 16). El Antiguo Testamento y el Nuevo son el testimonio continuo del amor de Dios

y, a la vez, una llamada divina a que nos incorporemos a la gloria de ese amor. La auto-Revelación de Dios es auto-manifestación del amor, porque Dios es amor (*I Io.* 4, 8, 16). La entrada de Dios en el mundo y en la Historia es la entrada del amor en el mundo y en la Historia; la encarnación de la luz y del amor (*I Io.* 1, 9, 14). El hecho de que Dios saliera de su inaccesibilidad y se hiciera accesible a nosotros significa que salió de su inaccesibilidad por amor y por amor se acercó a nosotros. El camino que Dios recorre en la historia sagrada de la salvación es el camino del amor.

El amor que obra en la Revelación sobrenatural y se manifiesta a los hombres y el amor exigido por Dios a los hombres es *distinto* del amor, de que se habla fuera de la Revelación. A la palabra amor se unen las más diversas y múltiples ideas. Aunque todos los hombres creen que entienden qué es el amor, en cuanto se trata de definirlo más concretamente aparecen una multitud de opiniones diversas.

b) En la Escritura el amor es designado, por regla general, con la palabra griega *agape;* los griegos, en cambio, solían llamarlo *eros*. La palabra *agape* es bastante rara fuera de la Biblia, y suele tener una significación amplia e indefinida cuando se usa. En general significa sobreestimar, preferir; se aplica lo mismo a cosas importantes que a hombres amables. En Plotino parece que el *eros* es el amor ascendente que eleva a Dios, y *agape*, en cambio, parece significar para él el amor descendente, que quiere elevar lo bajo e ínfimo.

Los griegos cantaron en todo tiempo himnos apasionados al eros alegre y demoníaco, que todo lo mueve y no es movido por nada; en el eros se trasciende el hombre para apoderarse del amado; cuando se excita termina en embriaguez, en éxtasis, y eso es lo que busca el griego en el eros.

Los trágicos griegos cantan al eros con terror y pasión: es dios y más poderoso que todos los dioses, es el señor de dioses y hombres. "Todos los poderes entre el cielo y la tierra son de segundo rango junto al único gran poder del eros. Quien es alcanzado por su tirana omnipotencia no tiene ya elección, ni voluntad, ni libertad y vive en ese *ser-forzado* la máxima dicha." La embriaguez, que el griego busca en el eros, no es necesariamente la embriaguez erótica de los sentidos; según Platón, el eros nos eleva sobre todo lo material hasta el mundo de lo ideal; Aristóteles lo entiende como una fuerza cósmica, como fuerza de atracción, gracias a la cual el

fundamento de todo ser se pone en orden y movimiento. Según el neoplatonismo, el impulso natural a elevarse sobre la propia vida es una tendencia a la unidad con el sumo uno (según Stauffer, en *Kittels Woerterbuch zum NT*, 34-36).

c) Lo que la Revelación entiende por amor es esencialmente *distinto* del eros, sin ser completamente opuesto a él. El amor de que habla la Revelación es también un movimiento del yo hacia el tú, pero no para apropiarse del tú, sino para regalar el yo. No nace de la necesidad, sino del amor. Se dirige al tú, no para apropiarse de lo que el yo no tiene, sino para hacerle don de la propia plenitud. En este sentido, se dice que Dios es amor; se dirige a los hombres para incorporarlos a su vida de gloria. Su amor se reveló en Cristo y sobre todo en la cruz (cfr. vol. I, § 92).

d) A pesar *de las diferencias entre "eros" y "agape", hay entre ellos una relación viva e íntima*. El *agape* es, en cierto modo, un poder celestial que cae sobre el amor humano que se realiza en el *eros* y logra imponer como si dijéramos la dirección, mientras el *eros* presta la energía. Tampoco al *agape* le falta totalmente el momento típico del *eros:* el anhelo de recibir el tú en el yo. Cuando el yo se dirige al tú en el amor, tiende a ser aceptado por éste; sólo cuando el tú se abre al yo que se le patentiza, llega el *agape* a su meta y a su plenitud. El movimiento de entrega implica esencialmente el movimiento de aceptación. Por tanto, el *eros* no es reprimido por el *agape,* sino transformado por él. Si el *eros* significa la capacidad natural de amor que el hombre tiene, el *agape* es su elevación y configuración sobrenatural. El *eros* no es violentado por el *agape* como por un poder extraño, sino que gracias a él logra su propia plenitud, ya que el *agape* aquieta la intranquilidad del corazón humano (cfr. San Agustín, *Confesiones,* 1, 1). En el anhelo del *eros,* el hombre llama a Dios, que es el amor y la belleza; en la fuerza y virtud del *agape* llega a Dios. El *agape* es, por tanto, la salvación y redención del *eros*. Santo Tomás de Aquino describe esa relación de la manera siguiente (*Suma Teológica,* I, q. 1, art. 8, ad. 2): "Conviene que la razón natural se ponga completamente al servicio de la fe, lo mismo que la inclinación natural de la voluntad está a disposición del amor sobrenatural."

e) La *Sagrada Escritura* (Antiguo Testamento, en su versión griega, y Nuevo Testamento) usa la palabra *agape* para caracterizar el amor de Dios; la palabra se llena así de nuevo sentido y fuerza.

La palabra hebrea *ahab*, sustantivo equivalente a amor, significa unas veces la pasión entre hombre y mujer y otras veces la fidelidad desinteresada del amigo y también el decidido atenerse a la justicia; tiene, pues, distintas significaciones, para las que el griego tiene tres palabras distintas: *eros*, *philia*, *agape*. A diferencia de las palabras griegas, la hebrea no significa nunca ninguna especie de erotismo religioso. El amor de Dios a Israel y el de Israel a Dios no son instinto, sino voluntad; no son embriaguez, sino acción (*Deut*. 6, 5; *Lev*. 19, 18). Se distingue del *eros* griego por su carácter exclusivo; una de sus principales características es los celos (*Cant*. 8, 6; *Gen*. 29; 37, 3; *Os*. 1). El amor al prójimo de que habla el Antiguo Testamento no es cosmopolita, sino que distingue, elige, prefiere y rechaza; está ligado a las situaciones, ya que se dirige primariamente a los prójimos o próximos, a los miembros de la familia y después, en círculos concéntricos, a los lejanos hasta los más alejados.

El hecho de que la versión de los Setenta tradujera la palabra hebrea *ahab* por *agape*, indica que esta expresión de la Sagrada Escritura no debe explicarse mediante categorías plotinianas, sino desde el Antiguo Testamento. La descolorida e inocua palabra *agape* pareció a los traductores la más apropiada para traducir el sentido hebreo y, sobre todo, el momento voluntarista y realista de la palabra original. En Plotino, el *agape* es un concepto natural *(Naturbegriff);* en la Sagrada Escritura, en cambio, es un concepto activista y realista *(Tatbegriff)*. La palabra griega, al ser usada por la Escritura, recibe un contenido y riqueza que no tenía de suyo. La plenitud de sentido de la palabra *agape* dentro de la traducción del hebreo, se repite en texto no traducidos, sino originales: en los escritos canónicos de la época helenística; *agape* significa en estos textos una relación de fidelidad entre Dios y el hombre. El mártir que se decide incondicionalmente por Dios y acepta por amor a El todos los tormentos, sentirá la fidelidad de Dios cuando más le atormenten y recibirá la vida eterna (*Sab*. 3, 9; *Dan*. 9, 4; *Tob*. 14, 7). El *agape* es el amor de Dios al hombre y apela al amor del hombre para con Dios; es la fuerza de la piedad *(Epístola de Aristeas)*.

También en este tema el Nuevo Testamento significa la plenitud y perfección del Antiguo. Si el Antiguo Testamento da testimonio del principio del amor de Dios a los hombres, el Nuevo testifica su plenitud y acabamiento.

Podemos decir que Dios es amor, ya que se dirige a los hombres para incorporarlos a su vida gloriosa. El amor de Dios no es

respuesta al valor de lo creado; tiene fuerza creadora; causa lo que ama. El amor de Dios se reveló en Cristo, sobre todo, a la hora de su muerte en cruz (cfr. vol. I, § 92).

f) El amor de Dios, introducido por Cristo en la historia humana, *transformó el mundo.* San Juan (usando sin duda categorías del dualismo gnóstico) llama al mundo tinieblas; Cristo trajo la luz. Fué aplastado el reino de Satán, que era el imperio del egoísmo, de la mentira y del odio, y fué instaurado el reino de Dios, reino del amor que se entrega y regala. Todos los misterios de la Salvación son misterios del amor (San Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 37, 1). Desde Cristo, el mundo está traspasado por la fuerza del amor, que se sacrifica y se entrega, aunque de modo velado y oculto. Aunque después de Cristo, como antes, se agolpen el egoísmo y el odio como que fueran sus señores, en el fondo todo lo rige, sin embargo, el amor omnipotente de Dios. Llegará el día en que aparecerá sin velos plenamente revelado; entonces el egoísmo y el odio—que ya han recibido golpe de muerte—acabarán de morir.

El *hombre* mismo fué *transformado*. Desde el suceso del Gólgota, todos los hombres están en el campo de acción del amor celestial aparecido en Cristo. No fuerza a nadie, pero impulsa a todos. Quien a pesar de todo, se obstina en el odio, tiene que hacerle resistencia. Pero el odiar le cuesta, en cierto modo, más esfuerzos que al hombre anticristiano; por eso, el odio de esta época que empieza en Cristo es más agudo y decidido.

g) El justo, en cambio, es apropiado y dominado vivamente por el amor aparecido en Cristo; el amor les es infundido junto con la gracia santificante; se derrama sobre él hasta inundarle (*Rom.* 5, 5). Este amor infundido en el hombre justificado tiene su origen en Dios; es, por tanto, deífico (*Io.* 3, 16; *I Io.* 4, 19; *II Cor.* 13, 11; *Eph.* 2, 4; *Thess.* 1, 4). Cuando Dios se regala al hombre, se regala como amor, porque Dios es amor; el hombre es así traspasado por el amor, que es Dios mismo. En este proceso, el Padre celestial configura al hombre a imagen suya, es decir, a imagen del amor mismo, del amor personificado. El justo es, por tanto, una epifanía del amor celestial, ya que su "nueva" existencia está caracterizada por el amor. Es evidente que sólo la fe puede captar ese hecho; pero la fe ve cómo el justo refleja el amor de Dios. Dios es el amor original y originariamente; el hombre lo es en imagen y espejo. Todo el ser del hombre está acuñado y sellado por el amor,

por ser imagen de él; el amor brilla y resplandece al reflejarse en el hombre.

Dios regala al hombre el don del amor en un acto que se realiza continuamente. La "virtud" de la caridad, según esto, inhiere en el hombre como una realidad celestial actual; no fluye hasta su interior como la luz, sino que le es regalado continuamente por Dios como una entrega amorosa; es, pues, expresión de un encuentro personal, no de un proceso natural; suponer que es un proceso natural responde a la concepción neoplatónica, pero no a la neotestamentaria.

El amor celestial le es comunicado al hombre por *Jesucristo:* cuando el hombre participa en la Muerte y Resurrección de Cristo, logra tener parte en el amor que se encarna en los sucesos del Gólgota y del día de Pascua. "Ser en Jesucristo" significa tanto como ser en el amor en El aparecido (*I Cor.* 16, 24; *Rom.* 8, 39; *I Tim.* 1, 14). El camino normal para participar en el amor celestial es el mismo que nos conduce a la comunidad con Cristo, la fe y el bautismo.

El amor aparecido en Cristo reveló sus *características y su fuerza* en la Muerte y en la Resurrección; implica el estar dispuesto a morir, y a través de la muerte lleva hasta la vida eterna. Por tanto, quien está sellado por el amor encarnado en Cristo, está sellado por ese estar dispuesto a la muerte y a la vez está destinado a la vida imperecedera.

La comunidad con Jesucristo es obrada por el *Espíritu Santo.* Según esto, es también el Espíritu Santo quien infunde el amor celestial en los justos. La Sagrada Escritura habla muchas veces a la vez del Espíritu y de la caridad (*Rom.* 5, 30; 12, 9-11; *II Cor.* 6, 6; *Gal.* 5, 13; 5, 22; *II Tim.* 1, 7; *Col.* 1, 8; *Eph.* 3, 16; *Io.* 14, 15-17; *I Io.* 3, 23; 4, 12).

Como el amor concedido al hombre cuando es justificado tiene origen divino y es deífico, le compete el *carácter de la santidad* (*Rom.* 8, 17; 12, 1; 15, 16; *Eph.* 1, 4, 15; 5, 25-27; *Col* 3, 12; *I Thess.* 3, 12; *I Tim.* 2, 15; *Hebr.* 12, 14; *I Pet.* 1, 1; *II Pet.* 3, 11; *Jds.* 20). Cuando el hombre lo acepta y se sumerge en él, se santifica y santifica a los prójimos, a quienes El se dirige en ese amor (*Io.* 17, 19).

A consecuencia de su origen divino, ese amor tiende también a Dios; no se contenta con la realidad intramundana; no se queda en el espacio de este mundo. Continuamente salta sobre este mundo que le quiere encerrar, hasta Dios; es una realidad trascendente;

no puede moverse dentro de este mundo como que se moviera en el interior de una casa cerrada, porque su patria no es este mundo, sino el cielo. Por eso es un escándalo para quien sólo cree en el mundo; por eso fué crucificado el amor aparecido en Cristo La caridad es un misterio celestial que acepta el creyente y rechaza el mundano.

h) El efecto que el misterio del amor celestial obra en el justo, es determinar *todo su ser* y no sólo una potencia. El amor llega hasta la punta del alma humana, hasta su estrato más íntimo y profundo; es un movimiento metafísico, sobreconsciente y divino. que viene de lo alto y penetra en el hombre tomándole a su servicio; determina al hombre como mismidad personal que refleja a Dios y se trasciende a sí misma, como persona dirigida al tú y, en definitiva, al Tú divino.

Esta determinación de la mismidad personal humana por el amor está más allá de la polaridad sexual. Es cierto que afecta a la natural capacidad humana de amar y la asume, pero obra una transformación tan profunda que vale aquí lo que San Pablo dice de la vida en Cristo: "Ya no hay griego o judío, ni varón o mujer, ni esclavo o libre, porque esas diferencias son mínimas ante la nueva fuerza vital" (*Gal.* 3, 28).

Aunque la caridad infundida por Dios al hombre penetra hasta lo más íntimo del alma y configura todo el ser humano, sólo puede alcanzar su meta—la conversión del yo al tú—cuando penetra y traspasa las potencias y fuerzas con que el hombre se dirige al tú El amor infundido en el hombre obra primariamente en quien se abre a él y le recibe en una *actitud total (Gesamthaltung)* del yo frente al tú; de esa actitud nacen después los *actos particulares*. El fuego que traspasa el yo del hombre transformado impele al hombre a entregarse a Dios y también a los hombres, a quienes Dios se dirige. El amor que configura al hombre se hace así *amor activo* (*Lc.* 10, 25-37; *I Thess* 1, 3; *Gal.* 5, 6, 13; *Hebr.* 6. 10; 10, 24; *Sant.* 1, 25-27; *Ap.* 2, 19).

El dirigirse a Dios y a los hombres ocurre en la *fuerza del amor de Dios:* es una acción de Dios mismo (*Io.* 4, 7, 10, 19; 3, 1). La caridad del hombre es amor en el Padre celestial (*Jds.* 1); es manifestación del amor infundido por Dios en el hombre. Como el amor mismo de Dios está obrando en el amor activo de los hombres, la realización de éste es una realización análoga y una representación del amor de Dios. Aunque el amor del hombre es un

efecto del amor de Dios, es a la vez una acción del hombre; el hombre es responsable de aceptar en su actividad amorosa la actividad de Dios; así se convierte en portador del amor y el amor es acción personal suya.

Estaría en *contradicción* con la transformación interna y con el nuevo modo de existencia que adquiere el bautizado, el no realizar en la acción el ser configurado por el amor de Dios; sería incluso debilidad y flojedad, y mucho más contradictorio sería oponerse a ese amor divino con egoísmo y odio. Recordemos que el "estado" de conversión amorosa es el resultado de un acto gratuito y continuo de Dios y que tiene, por tanto, carácter de acto *(akthaft)*.

Si la caridad es un regalo del cielo, puede chocar a primera vista que sea *obligatoria*. Cristo exige la caridad con decisión e intransigencia. La exigencia se refiere a la realización del amor mismo y a su realización en el cumplimiento de los Mandamientos. El precepto de Cristo sobre la realización del amor a Dios y al prójimo es posible porque Dios ofrece al hombre el regalo de la caridad, pero no le fuerza a aceptarlo. La oferta tiene el carácter de llamada o invitación, que el hombre puede aceptar o no. El precepto de Jesucristo de realizar el amor significa la obligación de aceptar y no rechazar ese ofrecimiento del amor y la invitación a él. El hombre es responsable, porque gracias a su decisión por el amor celestial, éste llega a su meta. Si se opone al precepto de aceptar el amor que se le ofrece, se le convertirá contra su voluntad en juicio de condenación (*Io.* 1, 10; 5, 43; 12, 48). El amor se une así profundamente a la obediencia de la fe, que es obediencia a Cristo o al amor del Padre aparecido en Cristo (*Rom.* 1, 5; 16, 26; *II Cor.* 10, 5). Santo Tomás de Aquino dice: "La voluntad es movida por el Espíritu Santo al amor de tal manera que ella misma es portadora de este acto" (*Suma Teológica,* II, 2, q. 23, art. 2). Inocencio XI condenó la doctrina de la pura pasividad del amor, defendida por Miguel de Molinos (D. 1242).

Entre el ser y el obrar del hombre sellado por la caridad hay, por tanto, una *relación de correspondencia* (V. Warnach). El ser tiene que realizarse y desarrollarse en la acción, y la acción no es más que la manifestación del ser realizada en una decisión libre y responsable. Si se entendiera el amor como una pura suma de actos se le minaría su fundamento y se caería en el peligro del mero activismo; ocurriría eso, en caso de entender sólo o primariamente el amor como una ayuda organizada. Viceversa, el amor sólo demuestra su autenticidad en las obras (*I Io.* 3, 18; *Sant.* 1, 25-27; 2, 15;

II Cor. 8, 7; *Rom.* 12, 8; *II Tim.* 2, 15); sería un amor inútil, si no se encarnara en la actividad de cada día. El amor regalado al hombre debe realizarse en obras, para lograr poder histórico, del mismo modo que el amor de Dios se encarnó en Jesucristo. La caridad es un ser activo y un acto permanente.

i) Jesús exige la Caridad con tal exclusividad. que todos los demás Mandamientos quedan absorbidos en él; la justicia tiene siempre su medida en el amor.

El precepto del amor es la *recapitulación* de todos los preceptos éticos; cuando le preguntan a Cristo cuál es el primer Mandamiento, contesta: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Mayor que éstos no hay mandamiento alguno" (*Mc.* 12, 28-31; cfr. *Mt.* 22, 34-40; *Lc.* 10, 26 y sigs.).

Por tanto, lo que es conforme al amor es cristiforme, actitud cristiana; lo que no es conforme a él, no es cristiano; la Caridad es la forma vital del cristiano. Dice Santo Tomás de Aquino: "La Fe y la Esperanza, como las virtudes morales, pueden ser consideradas de dos modos: en un estado de cierta incoación o en estado perfecto de virtud. Pues como la virtud está ordenada a realizar buenas obras, virtud perfecta es la que confiere la capacidad de realizar una obra perfectamente buena, y esto tiene lugar cuando lo que se hace no solamente es bueno, sino que también está bien hecho. De otro modo, si lo realizado es bueno, pero no bien hecho, no será perfectamente bueno; y, por tanto, el hábito, que es principio de tal obra, no tendrá perfecta razón de virtud. Por ejemplo, cuando un hombre hace cosas justas, lo que él hace es bueno, pero no será obra de virtud perfecta si no la realiza bien, es decir, según una recta elección, que es resultado de la prudencia; por eso, la justicia sin la prudencia no puede ser virtud perfecta.

Así, pues, la Fe y la Esperanza de algún modo pueden existir sin la Caridad, pero sin ella no tienen perfecta razón de virtud. Siendo, en efecto, obra de la Fe creer en Dios, como creer es asentir a algo por propia voluntad, si no se quiere de modo debido, la obra de Fe no será perfecta. Pero el querer de modo debido es dado por la Caridad, que perfecciona la voluntad, pues todo movimiento recto de la voluntad procede de un recto amor, como dice San Agustín. De ahí que sin Caridad pueda haber Fe, pero no como virtud perfecta, como sucede con la fortaleza o templanza sin la pruden-

cia. Lo mismo se ha de decir de la Esperanza. Pues el acto de la Esperanza consiste en esperar de Dios la bienaventuranza futura. Este acto es perfecto si está apoyado en los méritos que uno tiene, lo cual no puede tener lugar faltando la Caridad. Mas esperar la futura bienaventuranza basándose en los méritos que aún no se tiene, pero que se propone alcanzar en el futuro, será un acto imperfecto; y éste es posible sin la Caridad. Por consiguiente, la Fe y la Esperanza pueden darse sin la Caridad; pero sin la Caridad, propiamente hablando, no son virtudes, pues es esencial a la virtud capacitarnos no solamente para que hagamos obras buenas, sino también para que las realicemos bien" (*Suma Teológica*, I, 2, q. 65, artículo 4).

Por lo demás, en los preceptos dados en la Revelación hecha por Cristo hay siempre la respectiva llamada concreta a hacer en una determinada situación lo que el amor exige. En los Mandamientos se desarrolla y explica el precepto capital, el mandato del amor El séptimo mandamiento, por ejemplo, interpreta obligatoriamente cómo debe portarse quien obra por amor frente al tú, cuando el tú dispone libremente como persona de su propiedad; el sexto, cómo debe portarse frente al prójimo determinado y definido sexualmente (cfr. §§ 156 y 217).

El precepto del amor absorbe en sí todas las normas particulares y especiales; por eso el discípulo amado repite sin cesar la uniforme advertencia "amaos los unos a los otros" (*Io*. 13, 34; 14, 20; *I Io*. 3, 18). El amor evita que la vida ("las prácticas religiosas") caigan en una pluralidad sin conexión. En el amor, que es el fundamento de todos los esfuerzos y trabajos para realizar el estado de cristiano, tiene sus raíces la *unidad* de la vida de fe; en él se funda también la *interioridad* de la vida cristiana. La interioridad, de que proceden las obras del cristiano, es creada en el hombre por Dios; es el fuego del amor derramado en nosotros por el Espíritu Santo.

En el amor pierden los Mandamientos la extrañeza y opresión que les es propia mientras el hombre los cumple en la obediencia con que el esclavo se inclina ante su señor. En el amor acepta el hombre la voluntad de Dios que se revela en cada uno de los Mandamientos. Y así, cuando cumple los Mandamientos, realiza su ser propio, el ser configurado por el amor. En este sentido podemos recordar la afirmación de San Agustín: "Ama y haz lo que quieras" (*In epist. Joann.*, 7); que no significa la carta franca para toda incontinencia y capricho, sino una atadura superior: la obligación del amor. Al cumplir los Mandamientos, el hombre se ata y obliga

a su propia ley, a la ley determinada en él por el amor. La Caridad es, por tanto, el camino del hombre hacia sí mismo; en ella se libera de la esclavitud de lo ajeno; logra la libertad de los hijos de Dios, que no consiste en el capricho, sino en la superación y superioridad sobre los pecados antidivinos que esclavizan al hombre y le enajenan (*Rom.* 8, 21; cfr. *Gal.* 2, 4; 5, 1, 13).

La Caridad no es, pues, falta de ley (*II Cor.* 6, 14), pero, por otra parte, evita que la ley se convierta en algo absoluto; es la muerte del legalismo. A la obediencia a los Mandamientos corresponde la decisión humana concreta de vivir del amor. Todos los Mandamientos tienen así el carácter de lo "nuevo". Todos los preceptos que refieren los Sinópticos (*Mc.* 12, 28-31), San Pablo (*Rom.* 13, 8; *Gal.* 5, 14) y San Juan (13, 34; *I Io.* 3, 23) son Mandamientos nuevos, ya que no son más que el cumplimiento del precepto del amor (*Rom.* 13, 10; *Gal.* 6, 2). Sin la Caridad, ninguna acción tiene valor (*I Cor.* 13, 1-3). Obrar cristianamente es mucho más que no pecar; es realizar la Caridad. El mero no odiar, no mentir, etcétera, puede significar debilidad e impotencia. El obrar por amor significa, en cambio, la tensión y concentración de las fuerzas.

A veces parece que la *ley* está en *oposición al amor;* la razón de esto es que a consecuencia de la confusión provocada por el poder del pecado y a consecuencia de la ceguera y desorden causados por la desordenada concupiscencia en el corazón humano, no siempre se ve claro ni se está dispuesto a cumplir lo que realmente compete al amor y, en tal caso, es necesario un precepto para revelar y mandar lo que en último término corresponde al amor, aunque no aparezca como tal. El antagonismo entre la ley y el amor durarán mientras exista el hombre pecador, capaz de ser tentado, y este mundo enmarañado y confuso; desaparecerá cuando los hombres alcancen su estado de plenitud y el mundo sea transformado en tierra nueva y cielo nuevo. Mientras dura ese antagonismo, el verdadero y auténtico amor, es decir, el amor que viene de Dios, es siempre la medida de la ley. La ley está al servicio de la Caridad y no viceversa.

k) De las consideraciones anteriores se deduce que el amor se realiza de *dos maneras: como amor a Dios y como amor a los hombres.*

aa) La distinción de *agape* y *eros* plantea una cuestión respecto al *amor de Dios;* la cuestión de si para con Dios sólo es posible el *eros* o también es posible el *agape*. Dios es el Sumo Bien, el va-

lor absoluto, que el hombre anhela para liberarse de su propia pobreza participando en la vida divina. Algunos teólogos (por ejemplo, Nygren) creen que frente a Dios sólo es posible el *eros*. Pero frente a esta opinión está la Escritura, que hace del amor de Dios objeto de un mandamiento. El *eros*, anhelo natural del valor más elevado, no puede ser objeto de un precepto. Sólo puede ser obligado y mandado el amor que depende de la libre decisión del hombre, el amor del que el hombre es responsable. El amor a Dios se realiza también en la obediencia a su palabra; en la entrega obediente de la mismidad humana está configurado e incluído el anhelo de Dios. Está lejos de ser evidente que Dios mande ese amor y que en ese Mandamiento revele cuánto le importa el amor humano. Sería mucho más comprensible el que le fuera indiferente. Dice Santa Teresita de Lisieux: "Qué bien está que Dios nos haya mandado amarle. Si no lo hubiera mandado, no nos atreveríamos." Esta afirmación se nos manifiesta en toda su profunda significación, al pensar en opiniones como la de Nygren o en la de Aristóteles, que negó la posibilidad de amar a Dios. San Irineo ensalza con alegría la benevolencia de Dios por habernos permitido amarle *(Contra las herejías*, IV, 13, 2; cfr. *Demonstratio 96*).

El amor a Dios aparecerá todavía más claramente como *agape*, si nos fijamos en el modo de su realización tal como lo describe la Escritura. Según el Antiguo Testamento, amar a Dios significa, sobre todo, estar de parte de Dios, estar presente ante El, tener tiempo para El, oírle, someterse a su dominio, preferir la instauración de su reino a todo; pero también "significa fundar toda la existencia en Dios, permanecer en El con incondicional confianza, abandonar en sus manos toda preocupación y responsabilidad, vivir de sus dones". Significa odiar y despreciar todo lo que no está al servicio de Dios ni viene de El, romper con todas las consideraciones, destruir todos los impedimentos que se oponen en nuestro camino hacia Dios. Cristo cita especialmente dos poderes contra los que el hombre tiene que luchar, si quiere amar a Dios: las riquezas y la ambición (apetito desordenado de prestigio). Quien pretende amontonar riquezas, es hombre de poca fe y pagano, sin esperanza para el reino de los cielos (*Mt*. 6, 19-24; 19, 23-26; *Lc*. 12, 33). Dice Jesús: "¡Ay de vosotros, fariseos, que amáis los primeros puestos en las sinagogas y los saludos en las plazas!" (*Lc*. 11, 43), y en otra ocasión: "Cómo podéis creer vosotros que recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede del Unico" (*Io*. 5, 44). El crisol decisivo del amor a Dios son las impugnaciones y

calamidades, las injurias y dolores, el peligro de la vida terrena. El amor a Dios se revelará como inflamada pasión por Dios en unos pocos que soportan todas las violencias y amenazas hasta que se manifieste aquel a quien aman (*Mt.* 10, 17-42; 5, 10-12); cfr. Stauffer, *o. c.,* 45). El amor se manifiesta en conductas así y, además, las hace posibles. Como el amor humano es participación del eterno amor de Dios y tiene, por tanto, su misma estabilidad mientras el hombre se entrega a él, capacita a su portador para poder resistir en pie el peso de los dolores y para no evitarlos, es decir, para tener paciencia (*hypomone: Rom.* 5, 3-5; *I Thess.* 1, 3; *II Thess.* 1, 3-5; *I Tim.* 6, 11; *II Tim.* 3, 10; *Tit.* 2, 2; *II Pet.* 1, 6; *Ap.* 2, 2) y para tener confianza incondicional (*Rom.* 2, 28, 35-39).

El amor llega al Padre *a través de Cristo,* porque todo camino hacia el Padre pasa por Cristo. Cristo es el amado del Padre (*Eph.* 1, 6; *Col.* 1, 13). En El se centra todo el amor del Padre; y El, por su parte, vive completamente para el Padre (cfr. vol. II, § 151). A esa continua y eterna entrega al Padre es incorporado quien vive en comunidad con Cristo; y será inflamado por el amor con que Cristo se dirige al Padre. Recordemos, para entender un poco más la profundidad de este proceso, que el Espíritu Santo—amor personal de Dios—fluye, enviado por el Padre y por el Hijo, hasta nosotros, desde la naturaleza humana de Cristo. El Espíritu Santo llena al hombre de su fuego (*Gal.* 5, 22; *Col.* 1, 8; *I Cor.* 4, 21; *Rom.* 15, 30) y lo transforma de tal manera que puede entrar en el movimiento de amor que es el Espíritu Santo mismo; esa corriente de amor le lleva primero hasta el Hijo; permanecer en Cristo significa permanecer en su amor (*Io.* 14, 20; 15, 9, 10). Gracias a la nueva capacidad del amor que le ha sido concedida, el cristiano se abraza a Cristo, entregándosele incondicionalmente, dispuesto a morir incluso por El (*Mt.* 10, 37-42). Quien entra en comunidad de amor con Cristo será dominado por el amor con que el Hijo se entrega al Padre, y junto con el Padre alienta al Espíritu Santo (cfr vol. I, § 58); en el Espíritu Santo ama al Padre por Cristo. Nuestro amor es, por tanto, participación del amor bienaventurado del Padre y del Hijo. El amor del hombre justificado es eco de ese amor intradivino, un reflejo, una resonancia desde la misma interioridad divina.

bb) El amor a Dios demuestra su autenticidad y seriedad en *el amor al prójimo;* sólo el amor al prójimo nos demuestra que nuestro amor a Dios no es una ilusión y autoengaño. Viceversa: el amor al prójimo recibe su hondura y definitiva seguridad en el

amor a Dios. Cuando amamos al prójimo, amamos a un hombre concreto, pero por amor a Dios. Es evidente este proceso si pensamos en que todo hombre es alcanzado por el amor de Dios y, sobre todo, en que todo bautizado es miembro del cuerpo de Cristo. Quien ama a Cristo no puede menos de amar a su cuerpo, es decir, a todos los incorporados a Cristo. Quien ama al Padre celestial no puede menos de abarcar en su amor a todos los que el Padre celestial comprende en el suyo; si no hiciera eso, mentiría al decir que ama a Dios: "Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es caridad. La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo Unigénito para que nosotros vivamos por El. En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados.

Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nunca le vió nadie: si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto. Conocemos que permanecemos en El y El en nosotros en que nos dió su Espíritu. Y hemos visto, y damos de ello testimonio, que el Padre envió a su Hijo por Salvador del mundo. Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él.

La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio, porque como es El, así somos nosotros en este mundo. En la caridad no hay temor, pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad. Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque El nos amó primero. Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto, que quien ama a Dios, ame también a su hermano" (*I Io.* 4, 7-21; cfr. también 2, 7-11; *Mt.* 25, 34-40).

El amor al prójimo es un amor *de obras* y de *auténtica caridad* (*Sant.* 1, 19; 2, 13) Nada tiene que ver con la exaltación; es sobrio y no sentimental, mesurado y probo, sin ser aburguesado. Su origen divino le libra del aburguesamiento; el proceder del

abismo del amor de Dios, su sencillez e ingenuidad le dan su carácter de "sobria ebriedad" (cfr. *Act.* 26, 25; *I Tim.* 2, 15; *II Tim.* 1, 7; *Rom.* 12, 8; *I Cor.* 9, 11-13; H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik,* 1929). Como indica la parábola del buen samaritano (*Lc.* 10, 30-37), el amor se demuestra haciendo lo que se debe hacer en el caso concreto; el amor está ligado a la situación; sería negarle, el no socorrer la necesidad del hombre que Dios nos pone en el camino y que, por tanto, es ahora y aquí nuestro prójimo, para buscar un lejano a quien poder ayudar; eso sería el *humanitarismo de la filantropía*, esa especie de amor a todo el mundo que no se siente obligado a ninguna ayuda concreta. El amor hace lo que la hora y el momento exigen. El hombre que no oye esa exigencia y se dedica a escuchar por ver si oye otra exigencia cae en la sentencia con que Cristo condena al fariseo en la parábola del samaritano. Quien niega su ayuda al prójimo, que Dios le envía, se la niega al Hijo de Dios. Sobre él cae la sentencia de condenación; su "no" a los hombres es un "no" a Cristo (*Mt.* 25, 41-45), y su amor al hermano es amor a Cristo.

El amor fraternal es la única actitud objetiva; está, como toda la vida de peregrinación por la tierra, bajo el signo de la Cruz "es voluntad de servicio y de sacrificio, de perdón y consideración, de comportar y de compadecer, de ayudar a los caídos y llevar a los desechos a una comunidad, que da gracias por toda su existencia a la misericordia de Dios y al sacrificio de su Cristo" (Stauffer, *o. c.,* 51). Así demuestra su estricto carácter personal; se dirige al tú del prójimo y no a su valor ni a su utilidad económica, intelectual o espiritual. El eros se dirige al valor del tú, pero la caridad busca al tú, tal como es; por eso puede atender a los enfermos, a los pobres, a los desagradables e incluso a los viciosos; para el amor, el prójimo no es objeto de ayuda o del ejercicio de la virtud, sino un tú digno de ser amado por sí mismo porque en él se eleva la llamada y exigencia que Dios hace al Yo propio. El amor abre los ojos, y el odio ciega para no ver lo propio y característico del tú. Quien se dirige al tú por amor de Dios, le ve con los ojos de Dios. Al verdadero amor se une siempre la veneración ante la persona creada por Dios (*Rom.* 16, 2; *I Tim.* 6, 1; *I Pet.* 3, 7). Por eso el amor a los enfermos incurables es también obligatorio y tiene sentido el cuidarlos y ayudarlos.

La obligación del cristiano de amar al prójimo incluye también

el *amor a los enemigos*. Esta exigencia es la más incomprensible para el pensamiento natural; no procede esa obligación de pensar que lo mejor es no pelearse con nadie, para conservar la tranquilidad de la vida. La lucha de Cristo contra los fariseos demuestra lo lejos que estaba Jesús de tales ideas filantrópicas. Cuando Cristo mandó aceptar pronta y sacrificadamente la enemistad del mundo, responder con bendiciones a las maldiciones y hacer bien a los que nos odian, cuando impuso a los mártires la tarea de rezar por el mundo que odia a Dios y aniquila a sus fieles, nada tenía que ver con la utopía; conocía el mundo y, sin embargo obligó al amor en medio del mundo del odio; y lo hace con la sobria objetividad y seguridad, sin resentimiento ni resignación. con una incomprensible certeza y evidencia (*Mt*. 6, 38-48)

Esta exigencia de Cristo sólo es comprensible si se cree en la nueva situación del mundo obrada por su muerte en cruz (cfr. *Io*. 2, 7-11). Del mismo modo que el amor de Dios demuestra su divinidad dirigiéndose con fuerza creadora al hombre, sin ser provocado por el valor del hombre, así el amor del cristiano demuestra su origen divino al regalarse incluso a aquellos de quienes no espera ningún amor; ve en el enemigo un hombre unido a Cristo y encuentra a Cristo incluso en el enemigo. No se le entrega por el mal que haya en él, sino por el bien que pueda haber en él y que procede de su unión a Cristo (cfr. §§ 140 y 145).

Tal amor tiene una virtud transformadora; aunque, de suyo, no es creador, le corresponde cierta fuerza creadora por participar del amor creador de Dios; en él, a pesar de su acción humana, se realiza la fuerza creadora de Dios. En el amor humano alcanza el amor divino operante en él a los hombres a quienes se dirige ese amor humano. Gracias a esa virtud creadora que Dios le concede puede superar lo malo del hombre y despertar su bondad; es, pues, una fase del camino de la transformación del hombre en la figura en que Dios le ve y quiere desde el principio, en la imagen que tendrá en definitiva.

l) En el amor a Dios y al prójimo predicado por el Nuevo Testamento, cumple el hombre su propio ser. Como su núcleo personal es el amor (cfr. vol. II, § 125), no se pierde en la entrega, sino que en ella logra el perfeccionamiento de su ser. El hecho de que al hombre le parezca difícil cumplir el precepto de la Caridad se basa en que a consecuencia de la ceguera causada por el

pecado no sabe qué cosas son saludables para él y en que a consecuencia de la enajenación de sí mismo, motivada también por el pecado, no puede hacer con sus propias fuerzas lo que le conviene. La inclinación a hacer lo contrario al ser (concupiscencia) sigue existiendo en el hombre justificado; por eso necesita un continuo esfuerzo y ejercicio para realizar las acciones que perfeccionan su ser. El hombre anclado en el amor, puede ofrecerse totalmente al prójimo sin miedo de que se vaya a perder, porque está mantenido y asegurado en el amor de Dios; no tiene por qué sentirse amenazado o empequeñecido por el prójimo, porque vive en la anchura, profundidad, plenitud y seguridad del amor de Dios. Quien está vacío de amor y lleno de orgullo, ve siempre un peligro en el prójimo. La envidia, el odio y la enemistad son signos del hombre "viejo" y "carnal" (*Gal.* 5, 20; *Tit.* 3, 5; *II Tim.* 3, 2-4). Tales hombres no tienen paz ni pueden soportar la paz. Sólo la persona que está llena de amor celestial "puede ser desinteresada. Es una ley fundamental de la existencia humana el hecho de que el yo llegue a su plenitud en el desinterés y, además, logre en él la propiedad y carácter, la forma de su mismidad" (Guardini, *Welt und Person,* 102; cfr. *Mc.* 8, 35). Las exigencias impuestas por San Pablo en *I Cor.* 13, 4-7, que a los mundanos parecen escándalo y locura, aparecen ahora no como ridículas exigencias, sino como modos de realizar el hombre el auténtico amor y de ganarse a sí mismo. La Caridad edifica al hombre (*I Cor.* 8, 1). En el amor logra el hombre su existencia perfecta, ya que en él participa de la perfección de Dios (*Col.* 3, 14; *Mt.* 5, 45, 48). Viceversa: el hombre no es nada sin caridad (*I Cor.* 13, 2), ya que sin ella su vida no tiene sentido y camina, además, hacia el eterno absurdo.

m) En la Sagrada Escritura se promete a la Caridad un *futuro eterno:* sólo a ella (*I Cor.* 13, 12). Trabaja en el reino de Dios y en su edificación; la Caridad es siempre realización del reino de Dios. La Fe y la Esperanza llevan los signos de este eón perecedero y caduco; acabarán con él, pero la Caridad seguirá existiendo; es el único poder de vida, que sobrenadará en este mundo de muerte; en ella penetra el eón futuro hasta las formas perecederas de este mundo. Mientras la Caridad no conforme y configure al mundo, el mundo estará dominado por el diablo y entregado a la destrucción.

3. *La virtud teologal de la Esperanza*

La tercera virtud teologal es la *Esperanza.*

a) La virtud de la Esperanza hace cristiformes la fuerza y actitud humanas orientadas hacia el futuro; esto implica su interna transformación y su conversión a Cristo. Todo hombre vive de cara al futuro (cfr. vol. I, § 70); así lo exige su esencial historicidad.

Según los griegos, la Esperanza es inseparable del hombre; es la expresión anímico-espiritual de la temporalidad del hombre. En la Esperanza, el hombre, que vive en el presente—sellado por el pasado—y camina hacia el futuro, capta ese futuro con las potencias del espíritu. El hombre que existe temporalmente, vive esencialmente en la espera del futuro alegre o doloroso; la Esperanza es una consoladora del presente.

b) En el Antiguo Testamento, la Esperanza no es espera de cualquier futuro, sino espera del bien futuro; es a la vez paciente y confiada esperanza (Harren) y anhelante hacia el futuro Mientras tiene vida, el hombre tiene esperanza (*Ecl.* 9, 4). La Esperanza se dirige a Dios tanto en la necesidad como en la dicha; siempre está el hombre orientado hacia Dios, que es su única seguridad; los consejos de Dios le son desconocidos, pero está seguro de su amor y protección, obre Dios como obre, lo mismo si le manda alegrías que si le regala tristeza y dolores. El hombre que espera en Dios no pone su confianza en las seguridades que él mismo se crea; son siempre poco decisivas; el hombre que edifica sobre ellas, debe esperar que Dios las destruya y convierta la seguridad humana en angustia y miedo (*Am.* 6, 1; *Is.* 32, 9-11; *Prov.* 14, 16). Ningún hombre debe poner su esperanza en las riquezas (*Ps.* 52, 9; *Job.* 31, 24), ni en su justicia (*Ez.* 33, 13), ni en otro hombre (*Jer.* 17, 5). Las reflexiones y cálculos humanos son humo (*Ps.* 94, 11); Dios las aniquila (*Ps.* 33, 10; *Is.* 19, 3; *Prov.* 16, 9). Sólo la esperanza en Dios, el Insondable, de quien el hombre no dispone como de sus medios terrenos de fuerza, puede liberarnos de la angustia (*Is.* 7, 4; 12, 2; *Ps.* 46, 3; *Prov.* 28, 1). Esta confianza es un estar en silencio ante Dios, que va de la mano con el miedo y temblor (*Is.* 32, 11; *Ps.* 33, 18; *Prov.* 14, 16). En definitiva, la Esperanza tiende a terminar con todas las necesidades

gracias al Mesías futuro y esperado (Bultmann, *Kittels Wörterbuch zum NT* II, 519).

c) Cristo venció realmente los poderes malignos del pecado, de la muerte y del demonio; en El se cumplió la esperanza del Antiguo Testamento; pero ese cumplimiento no tiene todavía su estructura definitiva. Los cristianos han sido sacados del mundo, del que Cristo dice que ha sido condenado y que está abandonado a la muerte y caducidad. A los cristianos les ha sido dada la existencia celestial, pero sólo en germen; están santificados, pero sólo de raíz; la figura de este mundo está pasando, pero no ha terminado aún (*I Cor.* 7, 31; 15, 32, 49; *Rom.* 8, 18; 8, 29; *Phil.* 3, 21). Somos hijos de Dios (*Rom.* 6, 1-23; 8, 13; *Eph.* 6, 12-20), pero no hemos sido revelados como tales (*Rom.* 8, 19, 28). Dura la lucha y no ha llegado la última victoria (*Rom.* 6, 1-23; 8, 13; *Eph.* 6, 12-30); todavía amenaza el pecado. Su poder ha recibido golpe de muerte, pero no ha perdido su fuerza tentadora; estamos caminando hacia el estado en que la santidad se revelará en todo su esplendor y dominará todos los corazones. Caminamos hacia la meta, pero no hemos llegado a ella. Vivimos en el reino intermedio que se alarga desde la Resurrección hasta la segunda venida de Cristo. Nuestro estado de cristianos tiene carácter escatológico. A ese hecho responde la Esperanza; en ella "realizamos", espiritual y anímicamente, nuestra existencia de peregrinos.

d) La Esperanza es la *actitud propia y característica* del cristiano mientras dura su vida de peregrinación; quien capta a Cristo en la Fe y le afirma en la Caridad, tiende hacia el estado en que logrará ver a Cristo en su gloria. La Esperanza nace de la Fe y de la Caridad. Y, por su parte, reacciona animando y vivificando la Caridad (cfr. *I Thess.* 1, 3; 5, 8; *Col.* 1, 4-5; *Gal.* 5-6; *I Cor.* 13, 13). San Pablo asegura a los tesalonicenses que hace sin cesar memoria de la perseverante esperanza en Nuestro Señor Jesucristo (*I Thess.* 1, 3). El cristiano está revestido de la coraza de la fe, del yelmo de la caridad y de la esperanza de la Salvación (*I Thess.* 5, 8; cfr. *I Cor.* 13, 13; *Tit.* 1, 1). En esta esperanza están todos los cristianos unidos entre sí (*Eph.* 4, 4).

e) La Esperanza tiene *tres momentos:* espera del futuro, confianza en Dios y paciencia en la espera de lo venidero; no es sólo un estado de ánimo, una *Stimmung* o un indefinido esperar que el futuro sea bueno y que las cosas se hagan por sí mismas.

Quien espera no se parece al que navega en un bote y al ver que se aproxima una catarata se consuela pensando que podrá resistir la caída. La Esperanza es una *fuerza del corazón que Dios despierta* gracias a la cual el yo humano tiende hacia los invisibles bienes del futuro con paciencia y confianza. Lo venidero es ya presente, pero no está revelado; estamos seguros de ello, no porque lo veamos, sino porque lo creemos "Es la Fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos; pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos. Por la Fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible" (*Hebr.* 11, 1-3; cfr. *II Cor.* 4, 18).

La Salud y la Salvación están ya ahí, existen, pero tenemos que esperar a que nos sean reveladas. "Porque en Esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, no es Esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos" (*Rom.* 8, 24-25).

La esperanza del cristiano no se apoya en el mundo de lo visible, que incluso habla contra su Esperanza, y parece que continuamente demuestra que la Esperanza del cristiano es una ilusión y un autoengaño. El cristiano espera "contra toda esperanza", contra todos los poderes y sucesos que parecen desenmascarar su Esperanza y convertirla en sueño (*Rom.* 4, 18). Justamente por eso, su confianza es imperturbable; no se apoya en poderes terrestres, sino en Dios, que resucita a los muertos, "que nos sacó de tan mortal peligro y nos sacará. En El tenemos puesta la esperanza de que seguirá sacándonos, cooperando vosotros con la oración a favor nuestro, a fin de que la gracia que por las plegarias de muchos se nos concedió, sea de muchos agradecida por nuestra causa" (*II Cor.* 1, 10-11). San Pablo escribe a los filipenses: "Porque sé que esto redundará en ventaja mía por vuestras oraciones y por la donación del Espíritu de Jesucristo. Conforme a mi constante esperanza, de nada me avergonzaré; antes, con entera libertad, como siempre; también ahora, Cristo será glorificado en mi cuerpo, o por vida, o por muerte" (*Phil.* 1, 19-20; cfr. también *Hebr.* 3, 6; 10, 23; *I Pet.* 1, 21; *Rom.* 15, 4).

f) Lo que el cristiano espera es la *revelación de la gloria de Cristo,* que implica la revelación de la gloria del cristiano en la resurrección de los muertos (*Io.* 17, 24). "Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres, enseñándonos

a negar la impiedad y los deseos del mundo, para que vivamos sobria, justa y piadosamente en este siglo, con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras buenas" (*Tit.* 2, 11-14; *I Tim.* 4, 10; *Tit.* 3, 7; *Hebr.* 6, 18-19; 7, 19; *I Pet.* 1, 3, 13). La esperanza del cristiano se dirige, por tanto, a la existencia celestial (*Col.* 1, 5), a la vida eterna (*Tit.* 3, 7); incluye la resurrección de los muertos. En medio de este eón, dominado por la muerte, ve el cristiano una época nueva del mundo en la que impera la vida (*Act.* 23; 6; 24, 15; *I Cor.* 15, 19).

La Esperanza se dirige también a la protección de Dios *en esta vida terrena;* pero el cristiano debe dejar en manos de Dios lo que quiera hacer; tal vez quiera liberarle de los dolores o tal vez quiera que perezca para este mundo. Lo importante es que Dios sea glorificado. La Esperanza no nos hace la vida más fácil; quien pone su esperanza en Dios, no cuenta con sucesos fantásticos, de cuentos de hadas, que le liberen de las necesidades y de los dolores; con digna sobriedad acepta las cargas de la vida y su dureza y está incluso dispuesto a morir, con la certeza de que su gloria consiste en eso y está siempre más allá. La Esperanza le da, por tanto, una nueva relación con el dolor. En ella vive la tensión entre el ahora y el después, entre la peregrinación y la patria. En virtud de la Esperanza, se eleva y soporta el dolor hasta la hora en que Dios quiera quitárselo. San Pablo escribe a los corintios, después de haberles recordado la alegría alcanzada en Cristo: "Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no nos abatimos; en perplejidades, no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos; llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal..., sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros; porque todas las cosas suceden por vosotros, para que la gracia difundida en muchos, acreciente la acción de gracias para gloria de Dios. Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no

ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales; las invisibles, eternas.

Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombres, eterna en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno, según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor.* 4, 7-5, 10; cfr. *II Cor.* 6, 4-10; *I Tim.* 4, 10; *Phil.* 1, 12-26).

La Esperanza da, pues, sosiego y seguridad, paz y alegría en todas las situaciones apuradas (*Rom.* 15, 13; 12, 12); en virtud de la Esperanza, se gloría San Pablo hasta en las tribulaciones (*Rom.* 5, 4); la Esperanza es también señora sobre el gran poder de la muerte, contra el que nada pueden las fuerzas de este mundo. La muerte es la prueba de la inanidad de todas las cosas de este mundo y demuestra la caducidad de todas las formas terrestres de vida; el olor de la muerte lo envenena todo. Quien no es capaz de aceptar la muerte dentro de su vida, no tiene más que esperanzas transitorias y penúltimas, en último término, no tiene Esperanza, por muchas alegrías que espere del futuro. San Pablo dice que los paganos no tienen esperanza (*I Thess.* 4, 13); en definitiva, todo lo encuentra absurdo y nada. La esperanza del cristiano abarca también la muerte y ve en ella al poder transformador que le llevará a la gloria eterna y definitiva. En la Esperanza muere, por tanto, la angustia existencial. Al cristiano no le atormenta la cuestión de qué vendrá después (*Phil.* 1, 20; cfr. la *Doctrina de la muerte*, en el *Tratado de los Novísimos*). Cfr. § 113.

g) La vida tiene extraordinaria importancia por ser un caminar hacia el estado de la gloria definitiva, preparado ya en esta vida de peregrinación. La eternidad está presente en el tiempo. En la

Esperanza, en la venida del Señor, hay una continua exigencia de santificación y de conversión, conforme a la vocación que los cristianos han recibido de Dios (*I Io.* 3, 3; *Eph.* 4, 1-4; *I Tim.* 5, 5; *Tit.* 2, 11-12; *I Pet.* 1, 13-14).

La esperanza en el futuro no desvaloriza lo presente. El mundo es valorado por los cristianos como una realidad transitoria; a pesar de todo, lo toman más en serio que los mundanos; en las formas de este mundo se configura ocultamente el futuro definitivo ya presente; a ellas dedica todo su esfuerzo y atención; no se aparta de ellas resignado y resentido, sino que intenta configurarlas conforme a la voluntad de Dios, sin excluir ninguna de ellas. Pero no se pierde en esa tarea; al dedicarse al tiempo y al trabajar por él, nunca se deja tragar por el presente, sino que conserva su libertad y potencia para el último y definitivo futuro.

El cristiano se encuentra frente al mundo con una gran responsabilidad, y a la vez con una gran libertad interior. La esperanza en la forma definitiva de existencia le da fuerzas para la libertad y claridad en sus palabras y actos (*II Cor.* 3, 12), hasta comprometer su vida por Cristo (*Act.* 7; *Mt.* 10, 28). Ahora se ve claramente que la Esperanza no es una sorda y aburrida espera. sino que es actividad viva (*Col.* 1, 23; *Eph.* 1, 18; *I Pet.* 3, 15).

Newmann llama a esa actitud vigilancia; intenta explicar de la manera siguiente qué es lo que entiende por vigilar con Cristo: "¿Sabéis lo que sentimos en las cosas de este mundo, lo que sentimos, cuando esperamos a un amigo, esperamos su llegada y él tarda? ¿Sabéis lo que es estar entre un grupo que nada le dice a uno? ¿Sabéis cómo se espera que pase el tiempo y suene la hora que le ponga a uno de nuevo en libertad? ¿Sabéis lo que es tener angustia de si ocurrirá aquello que puede ocurrir o no? ¿Sabéis qué es la incertidumbre sobre un suceso importante, que hace que vuestro corazón golpee y que es el primer pensamiento de la mañana? ¿Sabéis lo que es tener un amigo en un país extraño y esperar noticias de él y preguntarse día a día qué hace y si le va bien? ¿Sabéis lo que es convivir la vida de un hombre de forma que vuestros ojos sigan sus miradas, que podáis leer en su alma, que veáis sus mínimas transformaciones, que os adelantéis a sus deseos, que riáis cuando él ríe y estéis tristes con su tristeza, que os sintáis deprimidos cuando él sufre y gocéis con sus éxitos? Esperar a Cristo es un sentimiento igual que todos esos, si es que los sentimientos de este mundo pueden ser imagen de los del otro. Espera al Señor quien tiende hacia El con anhelo angustiado, inflamado, intranquilo; quien está despierto y vigilante, está animado, con los ojos abiertos, incansablemente dispuesto a buscarle, a servirle, a verle en todo lo que ocurre" *(Del Sermón sobre la vigilancia,* en: *Obras Completas,* traducción de G. M. Dreves, 1907; cfr. W. Becker, *Ausschauen nach Christus. Das Bild des Christen nach Predigten Newmans,* en: Schildgenossen 18, 1939, 353-66).

h) ¿Cómo puede llegar el hombre a esperar eso, si la vida diaria, con sus trabajos y preocupaciones, con sus desengaños y aparentes absurdos parece ser un continuo argumento contra la esperanza en la gloria y en la plenitud? San Buenaventura dice una vez que el mundo está siempre lleno de noches. ¿Cómo se puede caminar en tinieblas hacia una meta, sin tener que temer a cada paso la caída en el abismo? El hombre, de por sí, no podría llegar a esa esperanza; es Dios quien la despierta en su corazón. El Padre de Nuestro Señor Jesucristo, a quien por ello sean dadas las gracias y la alabanza, nos ha engendrado para la Esperanza, según su gran misericordia, al resucitar a Jesucristo de entre los muertos. El Padre despierta en nosotros la esperanza en la gloria, al engendrarnos para una vida nueva, en su Hijo Unigénito.

El inflama la Esperanza por Jesucristo en el Espíritu Santo, presente en nosotros. Quien está en comunidad con Cristo, es incorporado al ritmo vital de Cristo. Cristo vive como quien, pasando por la cruz y por la muerte, ha llegado a la gloria; ahora vive glorificado, pero lleva en su cuerpo glorioso las señales de la muerte vencida por El. Si estamos en comunidad con El, mientras dure esta vida de peregrinación, sentiremos esa comunidad más como de muerte que como de gloria. Pero el paso por el dolor y por la muerte, ocurrido por Cristo y en Cristo, acaba en la gloria con Cristo. La vida del fiel unido a Cristo está sometida a la misma ley, que Cristo aseguró ser la de su vida: "¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?" (*Lc.* 24, 26).

La experiencia del dolor se convierte así para el cristiano en testimonio de que está lleno de la ley de Cristo. La Esperanza es, por tanto, la realización de la unión con Cristo, tal como corresponde a la vida de peregrinos. Quien entra en comunidad con Cristo, camina con El y por El hacia el Padre (*Col.* 1, 25-27; *I Tim.* 1, 1; *I Cor.* 15, 17-28). Por eso no tienen los paganos esperanza (*I Thess.* 4, 13; *Eph.* 2, 12); esto no quiere decir que los paganos no tengan ninguna idea del futuro ni se hagan ilusiones respecto a él; tienen fines, pero dirigen su mirada a cosas pasajeras; la última realidad no les ha sido revelada. No tienen esperanzas últimas, y por eso, en definitiva, no tienen Esperanza porque las esperanzas intrahistóricas pasan todas con el mundo y el tiempo. Viceversa: los cristianos también tienen esperanzas intramundanas, pero todas están abrazadas por la "última" esperanza, que es su medida y su ley.

Dios, y sólo Dios, es el fundamento de nuestra esperanza; Dios nos ha dado, además, una *garantía* de nuestra esperanza; pero esa garantía no es visible. No hay ninguna seguridad intramundana para la esperanza del cristiano. Cuando la esperanza de los cristianos se orienta a instituciones y estructuras terrenas, buscando en ellas seguridad y protección, Dios se dedica a destruir lo que los hombres construyen, para que no caigan en la tentación de conceder más honor y valor a sus propias seguridades que a la salvación del alma, para que no se olviden de que la gran tarea del cristiano es hacer que Cristo arraigue y crezca en los corazones, fomentar su honor y la salvación de los hombres, para que llegue el reinado de Dios (*Mt.* 6, 33; cfr. § 133).

La garantía de nuestra esperanza, la única válida entre todas, es el *Espíritu Santo* enviado a nuestros corazones por el Padre y por el Hijo. "La Esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (*Rom.* 5, 5). En el Espíritu y en la virtud de la Fe, esperamos la Esperanza en la gloria futura gracias a la justificación, es decir, en la gloria que podemos esperar en razón de la justificación (*Gal.* 5, 5; cfr. *Rom.* 8, 24).

El Espíritu Santo es el amor entre el Padre y el Hijo. Dios ha puesto, por tanto, su propio amor en nuestro corazón como garantía de nuestra esperanza. El amor es bienaventuranza; Dios ha puesto su bienaventuranza como prenda de la nuestra. Una esperanza que tiene tal garantía está inmunizada contra la desesperación. El amor y felicidad infundidos en nosotros es la fuerza personal de resistencia contra la desesperación, que amenaza turbar nuestra esperanza a la vista del inagotable dolor del mundo y también es resistencia contra el pecado que amenaza paralizar la Esperanza.

En virtud del Espíritu Santo, puede esperar el cristiano. El futuro hacia que camina, proyecta su luz clara sobre el presente. El cristiano y la comunidad de los creyentes en medio de la noche de este eón de muerte están ya a la luz del futuro reino de Dios, como el nocturno viajero de carretera que antes de encontrarse con un coche ve la luz de sus faros (E. Brunner, *Von Werk des Heiligen Geistes*). El futuro está ya presente, que pertenece a la misma especie que el futuro; pero lo que ahora está oculto, será revelado. Quien camina hacia ese futuro en virtud del Espíritu Santo, sentirá este mundo como tránsito hacia el otro y no como cielo o como infierno.

i) La Esperanza trasciende al individuo; al *Cosmos* le han sido infundidas fuerzas semejantes a las que han sido derramadas sobre el hombre, que trabajan en la glorificación de la Naturaleza. La Naturaleza extrahumana está incorporada al destino del hombre; cayó en la maldición por culpa del pecado del hombre; fué abandonada a la caducidad; también debe participar en la gloria de los hijos de Dios. "Pues sabemos que la Creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto..." (*Rom.* 8, 22). La figura de este mundo es transitoria; ya están en obra las fuerzas del mundo futuro, presentes en el mundo; y actuarán hasta que se revele la gloria del mundo después de su transformación (cfr. § 300).

§ 194

Las virtudes morales

1. Ya hemos dicho que la moral cristiana no consiste primariamente en el cumplimiento de la ley, sino en la obediencia a Cristo, operante en el cristiano, o en la realización del amor traído por Cristo al mundo. Las virtudes morales son una transformación de las potencias y disposiciones que hacen al hombre cristiforme y le capacita para aceptar libremente la actividad de Cristo y realizarla en su vida diaria.

Capacita al hombre para vivir en Cristo tal como exija el momento; el obrar exigido aquí y ahora por nuestra unión a Cristo se llama unas veces justo y otras sabio, en una ocasión valiente y en otra noble, etc. La conducta mentada por estas denominaciones provenientes de éticas no cristianas, se caracteriza como cristiana por el hecho de ocurrir en comunidad con Cristo. Las virtudes tienen, pues, nueva figura y configuración: en ellas obra la gloria de Cristo resucitado.

2. La filosofía estoica destacó *cuatro virtudes,* en las que ancló toda la moral: *prudencia, justicia, fortaleza y templanza.* También en la ética cristiana son llamadas *virtudes cardinales* y está justificado ese nombre, porque son los modos fundamentales en que el cristiano realiza en su vida diaria la obediencia y amor a Cristo.

Según la opinión de Santo Tomás y de la mayoría de los teólogos actuales, las potencias del hombre que está en gracia son configuradas por Dios de un modo especial para que reciban de su comunidad con Cristo una interna capacidad e inclinación a obrar según esos modos fundamentales. Existe, sin duda, la cuestión de si el hombre a quien ha sido infundido el amor de Dios necesita todavía otras capacidades sobrenaturales.

Santo Tomás responde afirmativamente a esta cuestión y da las siguientes razones: el orden sobrenatural no puede ser menos perfecto que el natural; ahora bien, en el orden natural Dios ha proveído al hombre de potencias estables de actividad, de potencias como la razón y la voluntad, con las que puede tender a su fin natural; es, por tanto, propio y conveniente que en el orden sobrenatural, además de la gracia santificante que representa una nueva creación y una naturaleza nueva, sean concedidas formas estables, mediante las cuales pueda aspirar el hombre a su fin eterno, que es Dios: tales formas son las virtudes divinas. En el orden natural ocurre, además, que las potencias son perfeccionadas por hábitos, que causan una disposición duradera y una inclinación permanente a escoger los medios apropiados al fin (virtudes adquiridas); es, por tanto, congruente que las potencias del hombre sean perfeccionadas de modo análogo en el orden sobrenatural; es lo que ocurre gracias a los hábitos sobrenaturales. Como no pueden ser adquiridos, deben ser infundidos por Dios. Cfr. *Suma Teológica* 1 IIae. q. 63, art. 3.

A la raíz de esta doctrina tomista está la honda conviccion de la "analogía entis"; la doctrina de la analogía no fué, sin embargo, para Santo Tomás, una ocasión de hacer teología naturalista, ya que la analogía de los órdenes sobrenatural y natural le es garantizada por la Revelación sobrenatural. También en Santo Tomás—aunque no tan expresamente como en San Buenaventura—, la "analogía entis" está edificada y fundada en la analogía fidei. El hecho de que usara y aplicara términos y conceptos de la ética griega—aristotélica y estoica, sobre todo—no implica que Santo Tomás naturalizara la moral; ocurre más bien lo contrario: que reedifica y reconstruye los conocimientos morales precristianos sobre la realidad de la Fe, que es el elemento estructural formal; los filósofos paganos contribuyen aportando una cantidad de material muy valioso, que es configurada según las leyes de la Fe. La segunda parte de la *Suma Teológica* es, pues, una ética cristiana y no una ética natural; lo que Santo Tomás estudia es, cómo debe obrar el hombre unido a Cristo por la Fe, Esperanza y Caridad, y perteneciente a la comunidad de los creyentes y cuerpo místico de

Cristo, que es la Iglesia. Cfr. Ives M.-J. Congar, *Esquisses du mystère de l'église*, 2.ª edic., 1953.

3. Debemos, pues, explicar brevemente los hábitos que llamamos virtudes cardinales infusas.

a) En primer lugar, la *Prudencia*. Cristo exige la virtud de la Prudencia, que no debe confundirse con la astucia, habilidad o maña; no consiste en darse maña para hurtarse a las decisiones radicales; la Prudencia capacita para una conducta objetiva, exigida y justificada por los hechos y situaciones. Como todas las cosas y hechos terrestres vienen de Dios y sólo desde Dios pueden ser entendidos, conducta objetiva es lo mismo que conducta deiforme. Implica tanto la crítica como la conformidad *(Kritik und Zustimmung)*. Sólo existe gracias a Cristo y a través de El. La prudencia mundana es así convertida y configurada por los cristianos en virtud cristiana (*Mt.* 7, 24; 10, 16; 25, 1). Se desarrolla y crece hacia la sabiduría. Al hombre mundano tal conducta cristiforme le parece muchas veces loca.

La Prudencia es citada en primer lugar por ser la más importante de las virtudes cardinales. Es prudente quien sabe cómo debe obrar aquí y ahora, el hombre orientado hacia el Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Es loco quien obra como si nada supiera de su unión con Dios. Es evidente que la Prudencia nada tiene que ver con el frío cálculo; la objetividad que implica la Prudencia es un obrar por el amor de Dios; está, pues, traspasada de amor; es, como dicen a veces los Santos Padres (San Clemente de Alejandría, San Cirilo de Jerusalén), ebria sobriedad.

b) Viene en segundo lugar la *Fortaleza*. Está subordinada a la Prudencia; capacita para una conducta en la que el hombre resiste la terribilidad de una situación. En una situación apurada, no es posible una conducta prudente y objetiva sin fortaleza. La Fortaleza no es intrepidez ni temeridad; incluye más bien la conciencia del peligro y de lo terrible; el hombre se enfrenta a lo terrible lleno de miedo (cfr. la actitud de Cristo en el Huerto de los Olivos), pero no huye de ello, sino que lo resiste en la fuerza y virtud de Cristo. Lo terrible que el hombre ve, puede venir de los peligros que amenazan al cuerpo, pero puede venir también, y mucho más, de los peligros que amenazan el alma, es decir, del pecado. En la Fortaleza, es el hombre dueño de sí mismo en las situaciones de peligro y desgracia. La Fortaleza es una actitud tan

necesaria e importante para el cristiano que, sin ella, no puede haber vida cristiana.

c) La virtud cristiana de la *Justicia* es una conducta realista de orientación personal, es decir, una conducta del hombre unido a Cristo, que satisface las justas exigencias del prójimo. Se supone, pues, que cada hombre puede tener exigencias determinadas; son exigencias que deben concedérsele en virtud de su dignidad personal, determinadas unas jurídicamente y otras fundadas en el ámbito indefinido de la equidad. Como el cumplimiento de la Justicia siempre ocurre en el ámbito de las relaciones interhumanas, el amor toma parte en la Justicia. La Justicia y el amor pueden y deben distinguirse conceptualmente, pero en la realidad no pueden separarse; no se contradicen, sino que se exigen e implican mutuamente. El amor crea la atmósfera y ambiente en que puede prosperar la Justicia; da visión y conciencia de lo que es justo y capacita para decidirse a conceder a los demás lo que se les debe. Podemos decir que sin Caridad o amor no puede vivir la Justicia; quien no quiere más que la Justicia, no la logrará; para cum plirla hace falta algo más que la Justicia pura, es decir, es necesario el amor.

El hecho de que parezca que hay contradicción entre el amor y la Justicia se debe a la confusión causada por el pecado, es decir, por el egoísmo y orgullo de los hombres; por culpa del pecado se trastornó el orden objetivo y real, los hombres exageraron su exigencias, y a veces es incluso imposible satisfacer las legítimas aspiraciones. Para cumplir la Justicia en el mundo desordenado, es necesario el acuerdo de intereses, que es imposible sin el amor que está dispuesto a conceder a los demás lo que les corresponda siempre que sea posible. En Dios son una misma cosa la Justicia y el amor, y también en la profundidad más íntima de nuestro yo, en que Dios actúa. Es evidente también que no es posible la Justicia sin Fortaleza ni la Fortaleza sin Justicia.

d) La *Templanza (Mässigkeit)* no significa medianía *(Mittelmässigkeit)* (cfr. el capítulo en que Hello, en su libro *Der Mensch*, habla contra la *medianía)*. La medianía no es virtud cristiana, ni siquiera virtud. La Templanza significa que las cosas son la medida de nuestra conducta, que no decidimos a capricho, sino según las exigencias de la realidad. Las cosas reciben de Dios, es decir, del amor de Dios, la medida de su ser. Aceptar las cosas como medida de nuestra conducta significa tomar el amor de Dios por

medida. Tiene la virtud de la Templanza quien se deja determinar por el amor de Dios sin las exageraciones o excesos del orgullo humano; sólo es posible cuando se está unido a Dios por medio de Cristo. La intimidad, la animación y la alegría del corazón no sólo son compatibles con la templanza cristiana, sino que son exigidas por ella. Aún con todo nuestro amor, no podemos apropiarnos de todo el fuego de amor que nos sale al encuentro en las cosas; nadie puede apropiarse del todo en su conducta la medida de las cosas; siempre nos quedamos un poco detrás porque no nos cabe en el corazón todo el fuego del amor divino. Gracias a la unión con Cristo podemos aproximarnos a la virtud de la Templanza; sólo por Cristo es posible la conducta temperada.

4. Sobre la relación entre las virtudes morales y teologales, dice Santo Tomás de Aquino: "Las virtudes morales pueden ser adquiridas por el esfuerzo humano, siempre que estén ordenadas en su obrar hacia un fin que no sea superior a las fuerzas naturales. Las virtudes así adquiridas pueden existir sin amor de Dios, tal como ocurre en muchos infieles. Mas, en tanto su obrar está ordenado al fin último sobrenatural, tienen razón de perfecta virtud en su sentido total y verdadero, y no pueden adquirirse por actos humanos, sino que son infundidas por Dios. Estas virtudes no pueden existir, en este caso, sin el amor de Dios. Ya dijimos antes que las demás virtudes morales no pueden existir sin la prudencia; y que la prudencia, por su parte, no es posible sin las virtudes morales, ya que éstas hacen y obran el que uno se oriente bien hacia los fines determinados, de los que se deriva la superioridad de la prudencia. Esta superioridad de la prudencia exige, además, que el hombre esté bien orientado hacia el fin último, que se da en el amor de Dios, exigencia que es mayor que la de que esté bien ordenado a los otros fines, que van juntos con las virtudes morales. La recta razón de las cosas que se ven tiene como principio indemostrable el que dice: "Lo que se contradice entre sí no puede ser simultáneamente verdadero." Por lo que es evidente que la virtud infusa de la prudencia no puede darse sin el amor de Dios, y lo mismo las otras virtudes morales, que no pueden existir sin la prudencia.

De lo dicho se desprende que sólo las virtudes infusas pueden llamarse virtudes en sentido pleno y perfecto, porque ordenan bien al hombre hacia el último fin. Las otras virtudes, las adquiridas, son también virtudes, pero no simpliciter, porque si bien ordenan al hombre hacia el fin último dentro de un determinado orden de la vida, no lo hacen con respecto al fin último propiamente dicho. Por esto dice San Agustín en la glosa a *Rom.* 13, 23: "Todo lo que no es según conciencia, es pecado", que "donde falta el reconocimiento de la verdad no hay verdadera virtud, incluso en el caso de que existan buenas costumbres".

§ 195

Los dones del Espíritu Santo

I. Generalidades

1. Los dones del Espíritu Santo pertenecen también a lo que el Catecismo Romano llama "noble séquito" de la gracia santificante. Son regalo de Dios trino. La razón de que, a pesar de todo, se llaman dones del Espíritu Santo es que el Espíritu Santo mismo es el regalo del Padre y del Hijo al hombre que está en gracia, y tiene, por tanto, una relación especial con los dones aquí mentados.

Todo regalo es signo de amor. Al dar un regalo, el amor del donante se dirige a quien lo recibe, que al recibirlo acepta y acoge el amor de quien regala. El regalo sustituye a quien lo hace; en el regalo, uno se regala a sí mismo.

Cuando el Padre y el Hijo regalan el Espíritu Santo, Dios trino mismo se regala al hombre que está en gracia. Recordemos que el Espíritu Santo es el amor personal y personificado; Padre e Hijo, al enviar el Espíritu, regalan el amor personal que los une. El Espíritu Santo, a diferencia de los regalos humanos y terrenos, no es sólo signo y símbolo del amor, sino que es el amor mismo, el amor personificado. El Espíritu Santo es, por tanto, regalo del Padre y del Hijo al hombre que está en gracia, porque es el amor insuflado en él por el Padre y el Hijo

El regalo del Espíritu Santo se divide y especifica, por así decirlo, en los siete dones. No debemos entender este proceso al modo panteísta. El desarrollo del único don total en sus dones parciales debe entenderse como realización de un gran regalo en regalos individuales. Los siete dones son como rayos de un mismo sol.

2. Los siete dones del Espíritu Santo han sido explicados por los teólogos de varias maneras. Según la opinión de Santo Tomás, aceptada hoy por la mayoría de los teólogos, los dones del Espíritu Santo son hábitos que capacitan al hombre para seguir, rápida y fácilmente, las iluminaciones e inspiraciones divinas.

Por su origen divino y por su carácter esencial condicionado por su origen, está el hombre siempre abierto a Dios *(potentia obedientialis)*, pero puede oponer resistencia a la acción divina. Los dones del Espíritu Santo quebrantan esa resistencia a Dios fundada en el orgullo del hombre; causan tal afinidad con Dios y tal prontitud de corazón, que la acción de Dios deja de ser sentida como algo extraño y peligroso y empieza a sentirse como algo dichoso e íntimo, que la voluntad humana acepta con gusto y alegría. Los siete dones del Espíritu conceden una fina sensibilidad para lo divino, un fino oído para la voz de Dios y un sensible tacto para la mano divina que nos coge y quiere llevarnos.

Quien está pertrechado de los dones del Espíritu, es capaz de cumplir sin resistencia la acción divina. Su propia conducta orgullosa pasa a segundo término; es impulsado por el Espíritu Santo y no por su voluntad soberana y egoísta.

Santo Tomás dice que los siete dones crean en el hombre un estado en el que *bene agitur a Spiritu Sancto,* mientras que las virtudes infusas crean un estado en el que obramos bien *(bene agimus)* nosotros mismos. Esta distinción no debe interpretarse en el sentido de que los dones nos capacitan para una conducta puramente pasiva y las virtudes para una conducta puramente activa; toda conducta humana es a la vez activa y pasiva, porque en toda acción humana Dios obra como agente principal. La actividad humana es obrada por Dios; Dios obra en el mundo por medio de la actividad de los hombres.

La distinción entre virtudes y dones consiste, por tanto, en que las virtudes no ahorran al hombre ni la reflexión ni los esfuerzos, que exige la decisión de aceptar la acción divina en la voluntad humana, mientras que los dones conceden al hombre facilidad y alegría para aceptar la influencia divina en el obrar humano, aunque el hombre se cargue así de dolores y trabajos. Ocurre, por ejemplo, que el hombre está en una situación difícil en que se le exigen dos deberes, al parecer opuestos; vacila y no se atreve a obrar ni a dar respuesta a la cuestión, busca una salida; entonces la inspiración del don de consejo le permite encontrar rápidamente la respuesta justa o la acción apropiada.

Los dones del Espíritu Santo, al prestar al hombre una elevada afinidad con Dios, le capacitan para obedecer, rápida y voluntariamente, las iniciativas divinas, incluso en acciones difíciles y heroicas.

La fuerte acentuación de la actividad de Dios en toda acción

humana no significa la aminoración de la actividad del hombre; la acción humana fundada en Dios, que es la acción personal y personificada, participa en la movilidad de la actividad divina y logra así una vida, que la criatura no puede tener de por sí. Claro que esta actividad de Dios no debe confundirse con el ejercicio externo; existe también en la concentración trabajosa de todas las fuerzas, que ocurre en la intimidad y silencio, por ejemplo, en la contemplación mística. El cielo representa la suma actividad de Dios. Podemos decir que el máximum de actividad divina requiere un máximum de actividad humana.

3. Por lo que se refiere a la *realidad* y a la *naturaleza de los siete dones,* hay que decir que los Santos Padres están de acuerdo en admitir su existencia, discrepando, en cambio, sobre el número y naturaleza. La creencia de que son siete los dones, formóse a lo largo de la Edad Media.

El afirmar que sean siete los dones del Espíritu se funda en *Is.* 11, 2, en donde se habla de que sobre el Mesías futuro descansará el Espíritu: "Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de amor de Yavé" (*Vulgata;* en el texto original falta el don de piedad). Como Cristo posee todas las riquezas sobrenaturales del Espíritu en cuanto cabeza de la Humanidad—por tanto, no para sí, sino para nosotros—, y como el Espíritu Santo, que santifica la naturaleza humana de Cristo, santifica también al hombre justificado, puede suponerse que los dones del Espíritu concedidos a Cristo son también regalados por el Espíritu Santo al justo, tanto más cuanto que la Escritura atestigua que Cristo concederá la plenitud de la nueva vida a quienes crean en El (*Io.* 10, 10; *Col.* 2, 9-12).

La Iglesia confiesa también en la Liturgia su fe en los siete dones del Espíritu Santo. Cfr. los himnos *Veni Sancte Spiritus* y *Veni Creator Spiritus.*

II. Los dones en particular

4. Se acostumbra a dividir los dones en *dones del entendimiento* y *dones de la voluntad;* eso no supone que los unos estén separados de los otros; tampoco lo están el entendimiento y la voluntad. Quien obra siempre es todo el hombre sobrenaturalmen-

te transformado y unas veces predomina la razón iluminada por Dios y otras la voluntad inflamada por El. Siempre actúan todos los dones, pero el acento recae sobre alguno en concreto. Lo que distinguimos cuidadosamente en nuestros conceptos, para facilitar la comprensión y el estudio, está en la realidad unido.

Los *cuatro dones del entendimiento* son: don de entendimiento, don de sabiduría, don de ciencia y don de consejo.

a) Entendemos por don de entendimiento la *disposición* creada por Dios e infundida en el hombre que está en gracia para oír, entender y captar, clara y profundamente, la Revelación sobrenatural. Da, pues, conocimiento del misterio de nuestra salvación (cfr. *Eph.* 1, 18; 3, 4). A él alude San Pablo en la segunda *Epístola a los Corintios:* "Si nuestro evangelio queda encubierto, es para los infieles, que van a la perdición, cuya inteligencia cerró el dios de este mundo, para que no brille en ellos la luz del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios. Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor, y cuanto a nosotros, nos predicamos siervos vuestros por amor de Jesús. Porque Dios, que dijo: "Brille la luz del seno de las tinieblas.", es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro de Cristo" (*II Cor.* 4, 3-6).

b) El don de *sabiduría* es el más comentado y testificado en la Escritura. San Pablo contrapone la sabiduría mundana—la sabiduría de los filósofos que buscan conocimientos de lo terrestre y celeste—a la sabiduría misteriosa de Dios aparecida en Cristo (*I Cor.* 1-3); nos es revelada por el Espíritu. El Espíritu nos da parte en la sabiduría de Dios de forma que somos capaces de reconocer como sabiduría la sabiduría de Dios. Mediante esa participación en la sabiduría de Dios, que nos concede el Espíritu Santo, somos capacitados para entender correctamente a Cristo y la Escritura (*I Cor.* 2, 10; *II Cor.* 3, 4-18). La sabiduría de Dios, revelada en el Espíritu Santo y que nos llena no sólo nos ilumina, sino que nos mueve hacia Dios. Nos es concedida en el Bautismo, pero al perfeccionarse la Caridad, crece también la comprensión de la sabiduría divina, que se nos revela en los misterios de la salvación (cfr. G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* 1938, 90-99; cfr. vol. I, § 85).

Sobre estos testimonios revelados construye Santo Tomás su explicación del don de la sabiduría; capacita a los hombres para

entender y valorar todas las cosas desde Dios y para amar la realidad como Dios la ama, sin esfuerzo y a consecuencia de una viva confianza en Dios. Dice en la *Suma Teológica:* "Lo que sea de la virtud de la castidad, lo juzga quien sea conocedor de la ciencia moral, basado en un estudio racional. Al mismo juicio llega por una cierta naturalidad el que posee la virtud de la pureza. Así, es propio también de la virtud intelectual de la sabiduría juzgar recta y racionalmente de las cosas divinas y lo mismo corresponde, por razón de una cierta naturalidad, a la sabiduría como don del Espíritu Santo."

La auténtica ciencia se convierte así en sabiduría: la ciencia teológica, sobre todo, es sabiduría (*Eph.* 1, 17).

El don de sabiduría es el fundamento de la contemplación mística. La sabiduría se funda en el amor y desemboca en el amor; no es sólo un proceso intelectual, sino que es amor y conocimiento, amor contemplativo y contemplación amorosa. La contemplación en que se realiza el don de la sabiduría no es visión inmediata de Dios en esta vida (prescindiendo del estado pasajero del éxtasis), sino un hacerse conscientes de Dios, una experiencia de El.

La sabiduría de Dios, la valoración y estimación de las cosas con los ojos de Dios parece locura al pensamiento intramundano, y viceversa: la sabiduría del mundo es locura a los ojos de Dios. El don de la sabiduría capacita para reconocer como locura la sabiduría del mundo y para reconocer como sabiduría verdadera la sabiduría de la Cruz, que el mundo tiene por locura (*I Cor.* 1, 22-31).

c) El don de la *ciencia* nos capacita para ver las cosas en su relación a Dios, de manera que tengamos la visión auténtica de ellas, no despreciando su valor, pero reconociendo que Dios es su fundamento y que todos los valores terrenos son limitados. Nos preserva y libra de la explicación puramente intramundana del cosmos y sus partes; concede también discernimiento para distinguir lo que se debe creer de lo que no se debe creer, para ver la diferencia entre los misterios de Dios que se nos manifiestan en la Revelación y los misterios del mundo (por ejemplo, la diferencia entre la doctrina cristiana de la Trinidad y los mitos no cristianos sobre el mismo tema). Implica, por tanto, el don del *discernimiento de espíritus*.

d) El don de *consejo* nos capacita para oír la voz de Dios en las situaciones difíciles de la vida, para encontrar la justa decisión, pronunciar la palabra justa y obrar rectamente (*Mt.*, 10, 19-20).

Los dones de la *voluntad* son tres: don de piedad, don de fortaleza y don de temor de Dios.

e) El don de *piedad* nos capacita para amar y respetar a Dios como padre, incluso en los dolores y tribulaciones. Es un misterio inefable del amor divino, que podamos llamar padre a Dios; es el misterio del amor que abarca todos los demás misterios. "Padre nuestro..." Esta es la voz de la libertad y llena de confianza, dice el *Sacramental Gelasiano* (Edición Wilson, 1894, 58).

El don de piedad se ordena a que nos presentemos ante Dios con actitud y sentimientos de hijos y a que no perdamos esa postura, aunque Dios nos pruebe y nos envíe dolores. A la vez hace que abarquemos con nuestro amor a nuestros prójimos, que veamos en ellos hermanos y hermanas y que superemos rápidamente cualquier aversión a nuestros semejantes.

f) El don de *fortaleza* es una elevación de la virtud moral de la fortaleza y hace que el hombre se mantenga en las mayores dificultades y horrores y que esté en último caso dispuesto a perecer para conservar su estado de cristiano (martirio), siempre que no haya otra posibilidad de conservar ese estado y no se pueda dar otro testimonio de Cristo. Otro modo invisible, pero no menos real, de fortaleza realiza el místico, que se entrega totalmente a la protección de Dios y se ofrece voluntario a recorrer todos los caminos del dolor, que el amor de Dios prepara al místico y que suelen ser llamados purgatorio de la tierra. *Santa Teresa de Jesús* dice que la fortaleza es una de las condiciones fundamentales de la perfección. Cfr. J. Pieper, *Vom Sinn der Tarferkeit*, 1934.

g) El don del *temor de Dios* capacita para vivir en actitud de veneración, es decir, en la actitud del amor temeroso y del temor amoroso a Dios. Lo que el hombre teme en este don no es tanto a Dios, en quien ha puesto su esperanza, cuanto su propia debilidad. La actitud de veneración *(Ehrfurcht)* ante Dios da también la justa postura ante los hombres y cosas que Dios nos pone en nuestro camino. En todos los hombres y cosas nos sale al paso el Dios del silencio.

5. En estrecha relación con los siete dones del Espíritu Santo están las *ocho bienaventuranzas* y los *frutos del Espíritu Santo*, que también son partes constitutivas de la vida divina.

Las ocho bienaventuranzas (*Mt.* 5, 3-12; *Lc.* 6, 20-26), los pobres en el Espíritu Santo, los que lloran y están tristes en el Es-

píritu Santo, los que se someten a las tribulaciones de Dios, los que tienen hambre de justicia, los misericordiosos, los rectos y sinceros, los pacíficos, los perseguidos por amor a la justicia se explican como actitudes ético-religiosas del hombre unido con Cristo —y a través de El con Dios trino—y que, por tanto, tiene cualidades especiales. El hombre defiende y conserva su estado de cristiano concentrando todas sus fuerzas, y así se aumenta la seguridad de su actitud cristiana perfecta. Tales modos de conducta sólo son posibles desde la nueva situación creada por Cristo. El hombre no incorporado a Cristo, el hombre no transformado jamás podrá entender las actitudes mentadas en las bienaventuranzas. Se llaman bienaventuranzas porque Cristo mismo las llamó caminos hacia la felicidad y porque son la fuente de la alegría espiritual, porque son signo de elección y dan a los que las poseen una confiada esperanza en la felicidad, es decir, en el reino de Dios.

San Pablo en su *Epístola a los Gálatas* dice que el fruto del Espíritu Santo es: "Caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza" *(Gal.* 5, 22). El texto griego no habla de frutos, sino de fruto del Espíritu Santo.

Windischmann, siguiendo a Santo Tomás, da las siguientes razones del uso del singular: "Cuanto más semejante a Dios es el hombre, tanto más participa en la simplicidad de Dios y tanto más se totalizan sus pensamientos, palabras y obras en un acto de amor y adoración de Dios, en un organismo del que las virtudes particulares no son más que miembros. Ocurre en lo espiritual lo mismo que en la naturaleza: la vida del organismo consiste en la unidad producida por la subordinación y recíproca solidaridad de las partes: tan pronto como esa unidad se rompe, surge la pluralidad y cada parte quiere afirmar su existencia particular y consigue una falsa vida, que es la muerte del organismo y de la totalidad: su descomposición. El cuerpo vivo es uno y el cuerpo muerto se divide en sus átomos; del mismo modo la unidad de las virtudes fundada en el amor se opone a la pluralidad del vicio, que a pesar de su aparente riqueza es infecunda."

La *Vulgata* y la mayoría de los teólogos cuentan doce frutos en lugar de los nueve de que habla el texto griego; sustituyen la nobleza *(Edelmut)* por la paciencia y longanimidad, la suavidad por la mansedumbre y modestia y añaden el fruto de la castidad.

§ 196

Invisibilidad de la vida divina

(Certeza e incertidumbre sobre el estado de justificación)

1. Hasta aquí hemos intentado distinguir y dividir el contenido de la vida divina. Vamos a estudiar ahora algunas de sus *propiedades*, entre las que se cuentan su invisibilidad (ocultamiento), su desigualdad, su capacidad de crecimiento y la posibilidad de perderla.

Respecto a su *invisibilidad* hay que decir que no puede ser percibida ni con los ojos del cuerpo ni con los del espíritu; no podemos tocarla ni palparla.

Queda así un espacio para la inseguridad e incertidumbre Sólo estamos ciertos de las cosas que percibimos por los sentidos o podemos ver de algún modo. Se podría pensar que Dios nos da testimonio de su presencia mediante una revelación especial, pero eso no ocurre ordinariamente.

2. Los *Reformadores* creyeron que el justo podía y debía superar toda inseguridad confiando en Cristo. Según Lutero, el hombre capta a Cristo mediante la fe fiducial, de forma que Cristo le oculta sus pecados y el Padre le ve como justificado. Como el hombre alcanza la justificación mediante la fe fiducial, está seguro de ella confiando en Cristo. Sin confianza y sin la certeza basada en la confianza, el hombre no es justificado. Y viceversa: en esta confianza logra el hombre plena certeza de su justificación. Según Calvino, la fe fiducial es signo de la justificación.

I. Doctrina de la Iglesia

3. Frente a la doctrina de los Reformadores definió el Concilio de Trento (dogma de fe): "Sin una especial revelación no es posible ni necesario a nadie tener una plena certeza, con exclusión de todo error, de estar en estado de gracia." Sesión 6.ª, cap. 9.

En este mismo capítulo se nos dice: "Pero aun cuando sea necesario creer que los pecados no se remiten ni fueron jamás re-

mitidos sino gratuitamente por la misericordia divina a causa de Cristo; no debe, sin embargo, decirse que se remiten o han sido remitidos los pecados a nadie que se jacte de la confianza y certeza de la remisión de sus pecados y que en ella sola descanse, como quiera que esa confianza vana y alejada de toda piedad. puede darse entre los herejes y cismáticos; es más, en nuestro tiempo se da y se predica con grande ahinco en contra de la Iglesia católica. Mas tampoco debe afirmarse aquello de que es necesario que quienes están verdaderamente justificados establezcan en sí mismos sin duda alguna que están justificados, y que nadie es absuelto de sus pecados y justificado, sino el que cree con certeza que está absuelto y justificado, y que por esta sola fe se realiza la absolución y justificación, como si el que esto no cree dudara de las promesas de Dios y de la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo. Pues como ningún hombre piadoso puede dudar de la misericordia de Dios, del merecimiento de Cristo y de la virtud y eficacia de los sacramentos, así cualquiera, al mirarse a sí mismo y a su propia flaqueza e indisposición, puede temblar y temer por su gracia, como quiera que nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede caber error, que ha conseguido la gracia de Dios" (D. 802). Y el canon 13: "Si alguno dijere que para conseguir el perdón de los pecados es necesario a todo hombre que crea ciertamente y sin vacilación alguna de su propia flaqueza e indisposición que los pecados le son perdonados, sea anatema" (D. 823). Y el canon 14: "Si alguno dijere que el hombre es absuelto de sus pecados y justificado, o que nadie está verdaderamente justificado sino el que cree que está justificado, y que por esta sola fe se realiza la absolución y justificación, sea anatema" (D. 824). Y el canon 15: "Si alguno dijere que el hombre renacido y justificado está obligado a creer de fe que está ciertamente en el número de los predestinados, sea anatema" (D. 825).

Lo que el Concilio de Trento condena es la tesis de que alcanzamos la justificación mediante la mera fe fiducial (Lutero), la doctrina de que el hombre debe creer en su propia justificación como en un misterio revelado de la salvación y que sin esa fe no puede alcanzar la justificación, y de que en ella tiene una certeza de su propia justificación que excluye todo error.

Tal revelación fué hecha, por ejemplo, a María (*Lc.* 1, 28), al paralítico (*Lc.* 5, 20), a la pecadora (*Lc.* 7, 47-48), a María, hermana de Marta (*Lc.* 10, 42), al buen ladrón (*Lc.* 23, 43) y a los Apóstoles (*Io.* 13, 10); todos ellos tenían obligación de creer en su

justificación; la negación o duda de ella hubiera sido una duda de la revelación de Dios. Cuando se habla de esta obligación, se hace para aclarar el error de los Reformadores. A quienes se hace tal revelación no se les impone como una obligación, sino que se les concede como una gracia; la reciben como alegría y paz; nada hay en ella que se parezca a una obligación.

No puede decirse por eso que a todos los hombres se les haga esa revelación y se les diga: quien cree y se hace bautizar, se salvará. En estas y semejantes expresiones se incluyen las condiciones de la salvación, pero no dicen si el hombre concreto las cumple como deben ser cumplidas o no.

Del mismo modo que no existe una certeza del estado de justificación parecida a lo que poseemos de las verdades reveladas cuando las creemos, tampoco podemos tener de ese estado un *saber evidente,* como lo tenemos de los primeros principios metafísicos o de los axiomas matemáticos; tampoco podemos tener la certeza que tenemos de las cosas que percibimos por medio de los sentidos. El modo de certeza es apropiado al objeto correspondiente. La certeza que tenemos de los primeros principios del pensamiento se llama *metafísica,* y la que tenemos de los procesos naturales y de sus leyes se llama *certeza física;* no podemos tener certeza metafísica de las leyes naturales ni certeza física de los primeros principios lógicos.

A esos dos modos de certeza hay que añadir la *moral,* que se funda en la confianza y fidelidad del hombre; es necesaria y suficiente para la convivencia humana. Consiste en contar con la confianza y fidelidad de los hombres, en confiar en su conducta moral. Esta certeza puede adquirir tal grado de intensidad—en la amistad y en el amor, por ejemplo—, que no se puede dudar razonablemente de los hombres. También en esos casos sería posible, absolutamente hablando, una desilusión; el mejor amigo puede engañarnos; pero con eso no se cuenta cuando se tiene una verdadera amistad.

Cuando el Concilio de Trento condena la teoría de la certeza que excluye todo error, tampoco se refiere a la llamada certeza moral. La tesis de que hay una certeza moral del estado de justificación es compatible con la doctrina del Concilio. La certeza moral puede tener distintos grados.

4. Sería un error creer que el Concilio de Trento subraya y destaca sobre todo la incertidumbre de la salvación; no hizo más

que condenar el modo de certeza que los Reformadores defendían. Debido a la actitud polémica no tuvo ocasión de definir exactamente los límites de la incertidumbre; pero al condenar el error confiesa indirectamente que existe otro modo de certeza de la salvación, distinta de la de los Reformadores; no fué su intención poner límites a la confianza en la misericordia de Dios, sino condenar a los que se "ufanaban" de estar ciertos de su salvación.

El Concilio acepta así la postura que los Reformadores expresan con gran apasionamiento, aunque falsamente, de que la salvación debe agradecerse a la gracia de Dios y no a las fuerzas humanas y de que su fin es la gloria de Dios y no la vanagloria del hombre. La salvación es la gloria de Dios, que se regala y da la gracia libremente; el hombre puede poner en El su confianza total; no honraría mucho a Dios si le limitara la confianza. Al confiar en Dios consigue el hombre la certeza de pertenecer a El, y tanto más cuanto mayor sea su confianza, lo mismo que la certeza de la amistad humana se aumenta a la par que la confianza puesta en ella. Esta confianza es una autoentrega del hombre a Dios, nacida del ámbito más íntimo de la mismidad humana y hecho con todas las fuerzas; cuanto más incondicional sea esa entrega, con tanta mayor certeza sabrá el hombre que no hay ninguna contradicción entre él y Dios. Cuando el hombre se entrega a Dios confiadamente, supera su cerrazón ante Dios y abre la puerta para que Dios entre en él. Esta reflexión adquiere su sentido más profundo y su última justificación, si recordamos que esa entrega confiada a Dios es una acción de Dios mismo. La confianza humana se convierte así en estructura fundamental de la certeza humana de la gracia. No es, por tanto, ni certeza de fe, ni certeza filosófica (metafísica); la certeza aquí aludida radica en el ámbito de lo existencial y personal, no en el terreno de la metafísica o de la teología abstracta.

II. Testimonio de la Escritura.

5. Al hacer las definiciones dichas, el Concilio de Trento se atiene a la Escritura y a los Santos Padres. La Escritura y los Santos Padres hablan tanto de la incertidumbre como de la certeza de la salvación.

a) San Pablo, que fué arrebatado al tercer cielo (*II Cor.* 12, 1-5), escribe a los Corintios: "Cuanto a mí, muy poco se me da

ser juzgado por vosotros o de cualquier tribunal humano, que ni aún a mí mismo me juzgo. Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor. Tampoco, pues, juzguéis vosotros antes de tiempo, mientras no venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones, y entonces cada uno tendrá la alabanza de Dios" (*I Cor.* 4, 3-5). Poco después escribe: "Y yo corro no como a la aventura; así lucho, no como quien azota al aire, sino que castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado" (*I Cor.* 9, 26-27). Y a los Filipenses, por cuya fe da gracias a Dios, como siempre que piensa en ellos (1, 3), les dice: "Así, pues, amados míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, con temor y temblor trabajad por vuestra salud" (*Phil.* 2, 12); es decir, con gran cuidado, sin desmedida confianza en sí mismo, temiendo siempre no hacer demasiado para ello (cfr. *Eph.* 6,5).

b) A la vez, la Escritura habla con tal seguridad y evidencia de la salvación de todos los hombres, que no hay lugar a la angustia o intranquilidad. Según el testimonio de los Evangelios, todo el que se convierta y se bautice será salvo (*Mc.* 1, 15; 16, 16). Las palabras están dichas de manera que cada cual pueda aceptarlas y aplicarlas a sí, sin largas reflexiones filosóficas, ni divisiones sutiles, ni exámenes angustiosos de sí mismo. En el Sermón de la Montaña se dice claramente: quien haga esto y aquello entrará en el reino de los cielos (*Mt.* 5, 1-12). Justamente San Pablo—principal testimonio de la incertidumbre de la salvación—está lleno de confianza. En uno de los puntos culminantes del testimonio neotestamentario sobre Cristo irrumpe de pronto triunfalmente: "Porque estoy persuadido que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las virtudes, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura, podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor" (*Rom.* 8, 28-29). Todas sus epístolas rebosan de agradecimiento y alegría de la salvación que Cristo nos ha alcanzado.

c) Las palabras *alegría* y *paz* llenan todo el Nuevo Testamento Ya en el Antiguo Testamento resuena la *alegría* en magníficos acordes (véase, por ejemplo, *Eclo.* 30, 22-25; *Ecl.* 9, 7). El justo tiene alegría en Dios, por ejemplo (*Est.* 14, 18; *Ps.* 100, 2-5; 31,

8; 32, 4; 40, 17; 68, 4; 92, 5). La alegría en el Señor es para él un castillo fortificado (*Neh.* 8, 10). Se alegra de la ley del Señor *Ps.* 1, 2; 119, 62-124), en el templo de Dios (*Ps.* 84, 3; 122, 1; 81, 2-4), en las obras de Dios (*Ps.* 149, 1-4; 8, 18; 104; 96, 11-13).

La alegría perfecta y plena nace de la comunidad con Cristo; es el legado que Cristo da a sus discípulos cuando se aparta de ellos: "Esto os lo digo para que yo me goce en vosotros y vuestro gozo sea cumplido" (*Io.* 15, 11). Cristo pide al Padre la alegría de los suyos: "Pero ahora yo vengo a ti, y hablo estas cosas en el mundo para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos" (*Io.* 17, 13). Esta alegría está en todos los que han recibido el Espíritu Santo (*Gál.* 5, 22; *Rom.* 14, 17; 15, 13). El reino de Dios es reino de la alegría (*Rom.* 14. 17). En la segunda epístola a los Corintios, San Pablo se llama a sí mismo el fomentador de su alegría, el que ha cooperado con Dios—que concede la verdadera alegría—para aumentar la alegría que los Corintios tienen en Dios y en Cristo (*II Cor.* 1, 24). A los Colosenses les amonesta a que den gracias a Dios con alegría, por habernos hecho capaces de participar en la herencia de los Santos (*Col.* 1, 12). San Juan escribe: "Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que sea completo vuestro gozo" (*I Io.* 1, 3).

La alegría *no cesa en los trabajos y tribulaciones;* se levanta como un poder vencedor e indestructible desde las tinieblas y amargura de la vida. Los cristianos deben alegrarse justamente en las pruebas y dolores, porque son un signo de la comunidad con Cristo y una señal de la gloria futura (*Io.* 16. 20-22; *Mt.* 5, 11; *Rom.* 12, 12). Y así los Apóstoles "se fueron contentos de la presencia del consejo, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús" (*Act.* 5, 41). San Pablo asegura a los Corintios que en medio de cualquier prueba está lleno de confianza gracias a ellos: "Estoy lleno de consuelo, reboso de gozo en todas nuestras tribulaciones" (*II Cor.* 7, 4). Poco después les dice que la plenitud de la alegría de las comunidades macedónicas le ha acarreado una gran riqueza de bondad, a pesar de su pobreza, que ha superado todo lo que él hubiera podido esperar (*II Cor.* 8, 2).

En las epístolas de San Pablo, el acento recae sobre la alegría en Dios y en Cristo, no sobre la exigencia del temor y temblor. De los Corintios y Tesalonicenses se despide con el grito de "alegraos"

(*II Cor.* 13, 11; *I Thess.* 5, 16). Alegraos en el Señor, dice a los Filipenses también (3, 1; 4,4).

Esta alegría es, por supuesto, distinta de la alegría del mundo; es fruto del Espíritu Santo, fruto del amor y bienaventuranza de Dios operante en nosotros. Quien camina en la carne no puede sentir esa alegría, pero quien está en Cristo está tan firmemente en El, que nadie puede separarle de El (*Io.* 16, 22).

Otra palabra que expresa la confianza de los cristianos es la palabra *paz;* en el Nuevo Testamento la paz significa, por regla general, un estado del mundo y no un acorde del ánimo (Stimmung). La paz es el estado ordenado del mundo, del universo y de las cosas dentro de él. Dios, que es Dios de la paz (*I Cor.* 14, 33), no quiere el desorden, sino el orden; el desorden y la confusión nacen del pecado. El orden del universo y de las cosas, unas con otras, significa un estado saludable, un estado de salvación. La paz tiene en el Nuevo Testamento el mismo sentido que la salvación; sólo Dios obra y puede obrar la salvación; en definitiva, la salvación significa paz y armonía con Dios. Al romper esa paz nació la desgracia, el desorden. La salud es recuperada mediante la paz con Dios. Sólo Dios puede llevar al cosmos y a la humanidad al estado de paz con El (*Rom.* 15, 33; 16, 20; *I Cor.* 14, 33; *II Cor.* 13, 11; *I Thess.* 5, 23; *I Tim.* 1, 2; *II Tim.* 1, 2). La paz es, por tanto, gracia (*I Cor.* 3; *II Cor.* 1, 2; *Gál.* 1, 3; *Eph.* 1, 2; *Phil.* 1, 2; *I Pet.* 1, 2; *II Pet.* 1, 2; *Jud.* 2). Dios ha obrado la paz por medio de Cristo, y Cristo es, por tanto, nuestra paz (*Phil.* 1, 2; *Le.* 1, 79; 2, 14; 19, 42. 38; *Act.* 10, 36; *Eph.* 2, 14; 6, 15; *Col.* 1, 20; 3, 15; *I Pet.* 5, 1). El Evangelio de Cristo y su obra son un mensaje de paz y alegría (*Eph.* 2, 17; 6, 15; *Act.* 1, 36). Cristo mismo llama a su obra instauración de la verdadera paz (*Io.* 14, 27; 16, 33; cfr. *Mc.* 5, 34; *Lc.* 7, 50; *Io.* 20, 19; *Mt.* 10, 12).

Aunque la palabra paz significa generalmente la reconciliación del mundo con Dios, significa también *el estado de ánimo de sosiego y protección (Geborgenheit).* Puede suponerse que tanto los lectores como los autores de las epístolas neotestamentarias de la paz que Dios instauró en Cristo, y que significa primariamente el orden del mundo, sólo eran conscientes en parte de ese sentido; al leer los textos en que San Pablo, San Pedro o San Juan hablan de la paz, se tiene la impresión de que no se refieren sólo a un hecho objetivo, sino al estado de ánimo de los lectores y del autor. Nada puede adivinarse en ellos que indique que vivían angustiosamente el contenido de esas epístolas o que aluda a su

exclusión de ese estado de paz instaurado por Cristo. De modo inefable es descrita la paz instaurada por Cristo como tranquilidad de la conciencia en la epístola a los Filipenses: "Y la paz de Dios, que sobrepuja todo entendimiento, guarde vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús" (*Phil.* 4, 7). En este texto se da testimonio de la paz de ánimo, que Dios obra por medio del Espíritu Santo (*Rom.* 14, 17) en los justos y verdaderamente regenerados por Cristo, que no puede ser turbada por los dolores y dificultades más graves y que, por tanto, siempre seguirá siendo incomprensible e inexplicable para la razón humana. Tanto la paz objetiva como la vivencia de la paz son aludidas en las palabras del Señor: "Mi paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo" (*Io.* 14, 27). Y un poco más adelante: "Esto os lo he dicho para que tengáis la paz en mí; en el mundo habéis de tener tribulación, pero confiad; yo he vencido al mundo" (*Io.* 16, 33).

d) La actividad fundamental del cristiano no es la angustia y terror del infierno, sino la alegría y confianza por su comunidad con Cristo. Es cierto que la paz y alegría del corazón no son caracteres indispensables de la comunidad con Dios; pueden fallar, sin que se pierda la unión con Cristo; Dios puede retirarlas y quitarlas; en ninguna ocasión aparece ese abandono tan claro como en Cristo mismo, poco tiempo antes de morir (*Mt.* 27, 46). No debe sorprendernos que el cristiano participe también en el misterio del abandono de Dios que Cristo sufrió y que tenga que pasar por noches de completa soledad. Sólo en general podemos responder a la cuestión de por qué Dios impone esa prueba; en penitencia de la maldición que es el pecado; pero nadie sabe si esa penitencia se impone por los pecados propios o por los ajenos. Cristo en su abandono y soledad expió la lejanía de Dios de los pecadores.

e) La paz y la alegría no son caracteres indispensables de la unión con Dios, ni tampoco son *signo infalible de nuestra comunidad con El.* Algunos dicen: paz, paz, y no hay paz alguna en ellos (*Jer.* 6, 14; 8, 11).

III. *Signos de la unión con Cristo.*

6. Hay *signos de nuestra unión y comunidad con Cristo* que no aparecen en el ámbito del ánimo, y que por eso están menos expuestos a la ilusión y autoengaño; tales signos son la sumisión a la voluntad de Dios, el temor al pecado y, sobre todo, el amor dispuesto al sacrificio (*I Io.* 4, 7-21). Los hijos de este mundo reconocerán a los cristianos en su caridad recíproca (*Io.* 13, 33-35). En ella pueden reconocer también los cristianos mismos su comunidad con Cristo. La caridad es el signo de nuestra comunidad con Cristo, amor encarnado del Padre.

7. Tampoco estos signos *son completamente evidentes;* no se puede constatar en ellos el estado de justificación, como se lee en el termómetro la temperatura. Todo el que sepa que la justificación es una nueva relación con Dios trino, no se extrañará de eso.

El amigo puede estar completamente cierto del amor de su amigo y el hijo del amor de sus padres; pero si se trata de encuadrar esa certeza en las divisiones que la metafísica o la gnoseología hacen de ella, o de expresarla en las formulaciones de esas ciencias, habrá que hablar de incertidumbre.

Tal incertidumbre no puede ser superada nunca en el ámbito de la amistad y del amor, porque pertenece esencialmente a ellos; no conduce, sin embargo, a la paralización de la vida, sino a su elevación; da al amigo ocasión continua de asegurarse el amor y confianza de su amigo mediante su amor y confianza. La incertidumbre que, en definitiva, radica en el misterio de las personas, y que es inevitable y objetiva, se convierte así en continua tarea; quien cumple esa tarea supera la incertidumbre e incluso viviendo en ella tiene certeza. Y así tiene que ser; las relaciones de los hombres no obedecen a una especie de mecanismo perfecto y acabado, sino que son un vivo movimiento enraizado y configurado por la libertad, que debe ser realización de sucesivas y continuas decisiones, si no quiere terminarse y morir.

8. Eso mismo vale de nuestra relación con Dios en la gracia. Estaremos tanto más seguros de nuestra comunidad con Dios, cuanto más nos esforcemos por amar a Dios.

La incertidumbre que llena toda relación personal no da golpe de muerte a la intimidad de esa relación, sino a otra actitud muy

distinta, contra la que Cristo luchó durante su vida con violencia: el *fariseísmo,* actitud de espíritu a la que se siente tentado el orgullo del hombre en todos los tiempos, postura en la que el hombre—según indica Cristo en la parábola del fariseo y del publicano—se tiene a sí mismo por justo con increíble presunción y tiene a los demás por pecadores (*Lc.* 18, 9-14). Si pretendiéramos tener perfecta seguridad de nuestra salvación, nos faltaría el aguijón de la humildad, que nos hace implorar continuamente la misericordia de Dios; existiría el peligro de que el hombre, satisfecho y tranquilo, creyera poseer a Dios como un objeto de su casa y poder disponer de El como de un útil; Dios sería así puesto al servicio del hombre, de su comodidad y bienestar.

Tal peligro se recrudecería, si en la vivencia de Dios se viera una garantía de su presencia; el acento iría declinando más y más hacia la vivencia, hasta convertirla en lo decisivo. La extrema exageración de esa actitud es el buscar y valorar esa vivencia y no darse cuenta ni parar mientes en Dios, llegando hasta a negar su realidad personal, como ha ocurrido en ciertas formas de la filosofía de la religión (religión sin Dios).

La vida cristiana transcurre, por tanto, en la tensión de certeza e incertidumbre, proximidad y lejanía, temor y amor. El temor previene al amor del descuido y de la impertinencia; el amor hace que el temor no se convierta en pusilanimidad y desesperación El temor no se refiere, por consiguiente, tanto a Dios, cuya misericordia es infinita, cuanto a la debilidad del propio corazón, que puede cerrarse ante Dios.

§ 197

Desigualdad del estado de gracia. Su crecimiento

1. Los *Reformadores* dicen que nuestra justicia es la justicia de Dios, en cuanto que nos es imputada por el Padre; si fuera así, sería igual la justicia de todos los justos, porque la justicia es indivisible; se la tiene perfectamente o no se la tiene; no hay término medio. En la antigüedad (hacia el año 380), Joviniano defendió la igualdad de la justicia de todos los bautizados.

2. Frente a esta teoría, definió el Concilio de Trento:

La justificación es igual en todos los justos en esencia, pero distinta en el grado de su realización. Puede también crecer en uno y el mismo justo. En la sesión 6.ª, cap. 7, declaró el Concilio que cada uno recibe su justicia de Dios en la medida que el Espíritu Santo le concede según su voluntad y conforme a la preparación y cooperación propias de cada uno. En el capítulo 10, dice: "Justificados, pues, de esta manera y hechos amigos y domésticos de Dios (*Io.* 15, 15; *Eph.* 2, 19), caminando de virtud en virtud (*Ps.* 83, 8), se renuevan (como dice el Apóstol) de día en día (*II Cor.* 4, 16); esto es, mortificando los miembros de su carne (*Col.* 3, 5) y presentándolos como armas de justicia (*Rom.* 6, 13-19) para la santificación por medio de la observancia de los Mandamientos de Dios y de la Iglesia: crecen en la misma justicia, recibida por la gracia de Cristo, cooperando la fe con las buenas obras (*Sant.* 2, 22), y se justifican más (*Can.* 24 y 32), conforme está escrito: "El que es justo, justifíquese todavía" (*Apoc.* 22, 11), y otra vez: "No te avergüences de justificarte hasta la muerte" (*Eclo.* 18, 22), y de nuevo: "Veis que por las obras se justifica el hombre y no sólo por la fe" (*Sant.* 2, 24). Y este acrecentamiento de la justicia pide la Santa Iglesia, cuando ora: "Danos, Señor, aumento de Fe, Esperanza y Caridad" (Dominica 13, después de Pentecostés) (D. 803). Cfr. también los cánones 24 y 32 (D. 834, 843).

3. Por la descripción de la vida divina que hemos hecho antes, podemos saber en qué consiste la *igualdad esencial* y el *distinto grado de realización* de la justificación; esencialmente, es igual en todos los hombres, porque significa siempre la muerte del hombre viejo y la resurrección del hombre nuevo en Cristo, porque es comunidad con Cristo y, a través de El, con Dios trino, porque es iluminación e inflamación de la luz y amor de Dios. Todos los justos están incorporados al mismo Cristo total y participan en el mismo misterio total de la Salvación, en el mérito indivisible y total, en la única pasión. Pero esta participación se realiza en grados distintos, porque es distinta la capacidad receptiva de los hombres. Todos reciben el Cristo total (*totus Christus*), pero nadie le recibe totalmente (*totaliter*). El grado de intensidad de esa aceptación depende de la medida en que se está abierto a Cristo, medida que a su vez está determinada por la actividad del Espíritu Santo y la disposición del hombre fundada

en esa actividad. Según esto, el aumento de la gracia santificante en nosotros significa una mayor iluminación e inflamación de la gloria de Dios en el yo humano; a eso se une un enraizamiento más seguro en Cristo y una unión mucho más viva con Dios trino.

El crecimiento de la vida divina va de la mano con la victoria del orgullo y mundanidad del hombre. Según vimos, el modo mundano y orgulloso de existencia recibe golpe de muerte en el bautismo; pero debe ser superado hasta en los estratos más íntimos del yo. Es aniquilado el estado de lejanía de Dios, pero sigue existiendo la inclinación al orgullo y autonomía. El hombre es continuamente tentado, incluso después del bautismo, a vivir como que no hubiera renunciado a la existencia mundana, como que no estuviera en comunidad con Cristo. El crecimiento de la vida divina en nosotros implica el luchar continuamente en virtud de la intimidad de nuestra unión con Cristo contra toda huella de mundanidad, aunque en esta vida no logremos extirpar totalmente esa mundanidad.

4. El crecimiento de la vida divina en nosotros es testificado también por la Liturgia. Ya dijimos antes que en la Liturgia nos encontramos con la imagen del hombre *simul peccator et justus,* que refleja la tensión entre el ahora y el después, entre la debilidad de la vida divina en la actualidad y la Esperanza en su futura fuerza. La comunidad que celebra la Eucaristía, por ejemplo, es continuamente instada a implorar el crecimiento (IV Domingo de Adviento, Postcomunión), la victoria (IV Domingo de Epifanía, Oración), la purificación (VI Domingo de Epifanía, Secreta; Quincuagésima, Secreta; lunes después del II Domingo de Cuaresma, Oración; miércoles después del IV Domingo de Cuaresma, Postcomunión), protección (Domingo de Pasión, Oración), celo y fortaleza (Jueves después del Domingo de Pasión, Secreta; Domingo XI después de Pentecostés, Postcomunión), para que sean incorporados cada vez con más fuerza a la actividad de la vida celestial (Domingo II después de Pentecostés, Secreta), para que sean purificados de lo terrestre y conducidos a los dones del cielo (martes después del II Domingo de Cuaresma. Secreta). Cfr. E. Severus, *Das Bild des christilichen Menschen in der Liturgie,* en "Liturgisches Leben", 4, 1937, 270; véase también la interpretación de la liturgia dominical hecha por Pinsk y Löhr, *ibiden* página 183.

5. En la Sagrada Escritura se afirma la igualdad esencial y la diferencia gradual de la vida divina que se nos concede; así, por ejemplo, en la parábola de los talentos (*Mt.* 25, 14-30), de la vid y los sarmientos, que pueden dar más fruto (*Io.* 15, 1-3), en la narración de la historia de la pecadora, a quien se le perdona mucho, porque ha amado mucho, mientras que aquel a quien se perdona poco tiene también poco amor (*Lc.* 7, 27). San Pablo asegura a los efesios (4, 12) que la actividad del superior está en la Iglesia al servicio de la consolidación, es decir, del perfeccionamiento de los miembros de la comunidad. Cuando en el versículo 13 dice que debemos llegar a la edad de Cristo, habla probablemente tanto del crecimiento de cada cristiano en particular como del crecimiento de la Iglesia total, que debe pasar del estado de inexperiencia al de madurez.

Tal crecimiento es invisible, como toda la vida divina en nosotros. Sigue ocurriendo incluso cuando decrecen las fuerzas terrenas y vitales del hombre. "Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales; la invisibles, eternas" (*II Cor.* 4, 16-18).

Es Dios quien regala el crecimiento. Nadie más que El puede hacer madurar la simiente (*II Cor.* 9, 10). Pero el hombre debe estar dispuesto a recibir la semilla. San Pedro advierte: "Creced más bien en la gracia y en el conocimiento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo" (*II Pet.* 3, 18; cfr. *Apoc.* 22, 11) (en *Eph.* 4, 7 y *I Cor.* 12, 11, no se habla de la diferencia de la gracia santificante, sino de la diversidad de los carismas concedidos para la edificación de la comunidad total).

6. La *razón principal* de las diferencias de la medida de gracia concedida a cada uno es la voluntad de Dios, cuyo amor se realiza y representa en la Creación de modos distintos (vol. I, § 91). La razón accesoria es la disposición de los hombres (cfr. Concilio de Trento, sesión 6, cap. 7). En definitiva, se funda en el amor de Dios el hecho de que el hombre se abra más o menos a la gracia.

El aumento de la vida divina se llama *segunda justificación.*

7. Sobre los *modos* de crecimiento de la vida divina podemos referirnos, con Santo Tomás (*Suma Teológica,* III, q. 68, art. 1),

a la analogía entre la vida sobrenatural y la vida natural en un plano más alto; la vida sobrenatural es de distinta especie, lo mismo que Dios respecto a la Naturaleza. A pesar de esa desemejanza y en ella, existe alguna semejanza; por eso podemos sospechar que en el crecimiento de la vida sobrenatural ocurren procesos semejantes a los que ocurren en el crecimiento de la vida natural.

La Revelación sugiere que existe tal analogía. La "analogía entis" está fundada y garantizada por la "analogía fidei".

La vida natural debe ser primero alimentada y fortalecida y después protegida y guardada. La mayoría de las veces, ambas cosas ocurren a un tiempo; pero el acento está en el fortalecimiento de la vida. Gracias al interno fortalecimiento, la vida se capacita para defenderse de los peligros y amenazas y para librarse de los gérmenes patógenos ingeridos.

La vida sobrenatural se alimenta del pan sobrenatural de vida, de la palabra de la predicación y de la Eucaristía. El Sacramento de la Penitencia la cura de las enfermedades. Lo mismo que la vida natural, la sobrenatural se desarrolla, por regla general, lenta y orgánicamente, no de repente y arbitrariamente. En el plazo fijado por Dios crece hasta alcanzar la fuerza y medida que debe lograr por voluntad divina. Sin embargo, no hay ningún paralelismo entre el crecimiento natural y el de la vida divina. La niñez y juventud naturales no corresponden *a priori* a la inexperiencia en la vida espiritual, ni la madurez y vejez corresponden sin más a la madurez espiritual. Muchas veces pueden estar unidas la niñez y la madurez espiritual o la vejez y la inexperiencia en la vida divina. Sin embargo, el hombre tiene la tarea de unirse a Dios con más fuerza y profundidad a medida que crece naturalmente. Según el testimonio de la Escritura, es una excepción el hecho de que un hombre logre en su juventud la madurez espiritual, que Dios ha previsto para él. En tal caso, es sacado por Dios de esta vida (*Sab.* 4, 14).

Las leyes del crecimiento de la vida espiritual son determinadas con más precisión, como hemos indicado varias veces, por la ley de su nacimiento; nace en la incorporación a Cristo por la Fe y el Bautismo; crece mediante la participación en la Liturgia y en la realización diaria de la fe. La Liturgia, por su parte, es la predicación de la palabra y la realización de los signos sacramentales: estos dos elementos de la Liturgia están recíprocamente ordenados (cfr. el Tratado de la Iglesia). A los Sacramentos se les

atribuye una destacada importancia por la claridad de su figura y por la seguridad de su efecto fundada en el hecho de obrar "ex opere operato". Podemos decir: La vida divina nace sacramentalmente y crece también, sobre todo, gracias a los *Sacramentos*. Dios aumenta mediante los Sacramentos la vida engendrada por El en el sacramento.

Debemos también destacar especialmente el año litúrgico, ya que en él el hombre que está en comunidad con Cristo realiza de modo siempre nuevo su comunidad vital con Cristo crucificado y resucitado; el año litúrgico no es más que la revelación y representación de Jesús y sus misterios en la Iglesia (Dom. Guéranger).

La participación de la vida de Cristo en la Liturgia debe realizarse necesariamente en la *vida de cada día*, en el cumplimiento de los deberes, en el encuentro con el prójimo, en el uso de las cosas. El morir y resucitar con Cristo, realizado en el Bautismo, se continúa y realiza en la entrega diaria a la muerte (ascética; *II Cor.* 4, 11), hasta que se mate el egoísmo y se imponga la vida del amor fundada en Cristo. El Bautismo seguiría siendo incompleto, si no se realizara y obrara en el vencimiento diario del egoísmo. De lo contrario, serían infructuosos todos los esfuerzos y trabajos éticos, mediante los que el hombre tratara de desarrollar de por sí su propio ser y carácter. Los Sacramentos son el presupuesto, fundamento y fuerza configuradora de toda moral auténticamente cristiana. Normalmente, no existen, junto a la Liturgia (junto a los Sacramentos), otros caminos de santificación y salvación del mismo valor; pero los Sacramentos se ordenan a matar del todo el odio y el egoísmo en quienes el pecado ha recibido golpe de muerte. Quien vive de su nueva existencia fundada en los Sacramentos, debe ir labrando con esfuerzo constante en su alma los rasgos de Cristo.

Al destacar aquí la participación en la Liturgia, no queremos restar importancia al cumplimiento de los Mandamientos; no hacemos más que fijar el recto orden; primero, la acción de Dios; después, el esfuerzo humano. En este orden se ve clara y sencillamente lo que de suyo es evidente, a saber, que la vida divina procede de Dios, que es Dios quien nos la aumenta. También son necesarios los esfuerzos del hombre; son esenciales e ineludibles; pero el hombre no puede por sus propias fuerzas hacer crecer la vida divina, como el sembrador no puede hacer crecer la semilla que arroja; no puede hacer más que cumplir las condiciones del crecimiento, pero jamás producirá las fuerzas de ese crecimiento.

La semilla sobrenatural sólo puede crecer cuando Dios y el hombre cooperan; pero Dios es el agente principal. El hombre contribuye sólo abriéndose en amor y obediencia a la corriente de la vida divina. Dios actúa en los signos santos y en las palabras de la Liturgia; quien participa en ella, realiza su preparación, cumple sus condiciones ante Dios, ya que en la Liturgia participa el bautizado de modos siempre nuevos en la muerte, resurrección y en el sacrificio celestial de alabanza de Cristo.

Los numerosos métodos de vida religiosa desarrollados desde los siglos XIV y XV, inspirados en la aplicación de los conocimientos psicológicos, no pierden valor ni importancia al hacer estas consideraciones; son solamente situados en su justo lugar Cfr. H. Lang, *Liturgik für Laien,* 1935; L. Winterswyl, *Laienliturgik,* 1938; J. Kramp, *Heilsbotschaft von Christus Jesus,* 1938; J. Lechner, *Wahrhafte Gläubigkeit,* 1948; véase la *Escatología.*

§ 198

Posibilidad de perder la vida divina

1. Calvino defendió que los predestinados a la vida eterna no pecaban ya; si alguien pecaba después de ser justificado, era signo de que no había sido justificado. Según Lutero, la justificación sólo se pierde al perder la fe fiducial. Molinos (1640-96), que gozó de gran fama como confesor y director de conciencia, defendió en su libro *Guía espiritual* la opinión de que hay un estado de caridad en el que el hombre ya no puede pecar gravemente (D. 1221-88).

Es dogma de fe: *la vida divina puede perderse, y en realidad se pierde, por cualquier pecado grave.* El Concilio de Trento (sesión 6.ª, cap. 15) dice: "Hay que afirmar también contra los sutiles ingenios de ciertos hombres que por medio de dulces palabras y lisonjas seducen los corazones de los hombres (*Rom.* 16, 18), que no sólo por la infidelidad (*Can.* 27), por la que también se pierde la fe, sino por cualquier otro pecado mortal se pierde la gracia recibida de la justificación, aunque no se pierda la fe (*Can.* 28); defendiendo la doctrina de la divina ley, que no sólo excluye del reino de los cielos a los infieles, sino también a los

fieles que sean fornicarios, adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros, borrachos, maldicientes, rapaces (*I Cor.* 6, 9), y a todos los demás que cometan pecados mortales, de los que pueden abstenerse con la ayuda de la divina gracia, y por los que se separan de la gracia de Cristo" (D. 808). Y en el *Canon* 27: "Si alguno dijere que no hay más pecado mortal que el de la infidelidad, o que, por ningún otro, por grave y enorme que sea, fuera del pecado de infidelidad, se pierde la gracia una vez recibida, sea anatema" (D. 837). Y en el *Canon* 28: "Si alguno dijere que, perdida por el pecado la gracia, se pierde también siempre juntamente la fe, o que la fe que permanece no es verdadera fe—aun cuando ésta no sea viva—, o que quien tiene la Fe sin la Caridad no es cristiano, sea anatema" (D. 838).

En la *Liturgia* confiesa la Iglesia esta misma verdad al rezar para que Dios nos libre de los ataques del demonio y de los peligros del mal. Hasta en las oraciones del tiempo pascual, en que la Iglesia tiene conciencia especial de su comunidad con Cristo y de la vida nueva, reza: "Oh Dios, que multiplicas incesantemente a tu Iglesia con nueva prole, concede a tus siervos sean fieles con su conducta a los Sacramentos que recibieron por la Fe" (Oración del martes de Pascua). "Haz, Dios omnipotente, que los que hemos celebrado las fiestas pascuales retengamos, por tu gracia, su espíritu en nuestra vida y conducta" (Oración del Domingo *in albis*).

3. Para comprender la declaración del Concilio sobre la posibilidad de ser tentados y sobre la debilidad incluso del justo, debemos tener en cuenta que gracias a la justificación el hombre es sacado del estado de mundanidad autónoma y llevado a la gloria de Cristo glorificado; pero esa gloria está todavía oculta y escondida (*Col.* 3, 3); sólo se revelará en el futuro cuando Cristo venga del cielo y "reforme el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso" (*Phil.* 3, 21), cuando ocurra la perfecta filiación y la Revelación del Hijo de Dios (*Rom.* 8, 23, 19). Como la gloria de Dios está todavía oculta en nosotros y el rostro de Dios está velado, el espíritu y el corazón humanos no se sienten tan poseídos de Dios como lo estarán cuando le vean en pleno esplendor. Entonces no podrá el hombre apartarse de El, ni buscará su plenitud y felicidad en otra parte. Hasta que llegue ese día, debe aferrarse continuamente, con fe y esperanza, a la convicción de que en él se está realizando ya la vida de Cristo glorificado, de que está

"en Cristo", de que su existencia mundana ha recibido golpe de muerte; las formas del mundo soberano y autónomo se agolpan a los ojos y al corazón; son para el cristiano una tentación continua de creer más en ellas que en el Dios escondido, de confiarse a su poder más que al de Dios, de entregarse a ellas y apartarse de Dios.

La tentación de la gloria del mundo es más fuerte y eficaz, porque corresponde a la inclinación del corazón humano y se une a la tentabilidad del yo del hombre. Aunque la soberanía mundana del hombre recibe golpe de muerte en el Bautismo, no muere del todo. La continua tarea del hombre, mientras viva, es una tarea que no acabará: aniquilar del todo esa inclinación decidiéndose siempre por Dios, erigir en lo más profundo de su persona el reino de Dios—reino de amor y de verdad—, contra el reinado del propio yo, es decir, contra el reinado del egoísmo y de la mentira. Mientras el hombre no sea transformado por Dios en la muerte y pueda decir con Cristo: todo está consumado (*Io.* 19, 30), su comunidad con Cristo está continuamente amenazada y debe ser defendida frente a la tentación de la gloria pasajera del mundo y frente a la tentación de la inconstancia de su propio corazón.

El creyente no puede escandalizarse de sí mismo por su experiencia; sólo en la fe puede afirmar su unión con Dios; sólo en la fe puede superar ese posible escandalizarse de sí mismo.

4. La *Escritura* destaca, sobre todo, la fuerza tentadora de dos poderes mundanos: el *dinero* y la *ambición* (*Mt.* 6, 24-34; *Lc.* 14, 9-13; 11, 43).

También a los cristianos se les enseña a rezar continuamente: no nos dejes caer en la tentación (*Mt.* 6, 13). San Pablo siempre está lleno de la preocupación de que los convertidos por él malbaraten la herencia que les ha sido concedida. No se cansa de advertir que los bautizados deben vivir conforme a su nuevo modo de existencia; esa advertencia y llamada es, en definitiva, el sentido de todas sus epístolas: "Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él?... Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús. Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias; ni deis vuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino ofreceos más bien a Dios, como quienes muertos han vuelto a la vida, y dad vuestros miembros a

Dios, como instrumentos de justicia. Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues que no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia" (*Rom.* 6, 2, 11-14).

Los cristianos que han muerto al mundo en Cristo no deben hacerse ya jamás mundiformes en su manera de sentir y pensar *(Gesinnung);* no deben negar su ser; no deben obrar como que siguieran siendo el hombre viejo de antes. A la novedad de la existencia debe corresponder la novedad de la disposición de ánimo; el hijo de Dios debe pensar y obrar también como hijo de Dios (*Rom.* 12, 1). A los Gálatas hace San Pablo la seria advertencia: "En otro tiempo no conocíais a Dios, y servisteis a los que no son realmente dioses. Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos, ¿cómo de nuevo os volvéis a los flacos y pobres elementos a los cuales de nuevo queréis servir? Observáis los días, los meses, las estaciones y los años. Temo que hagáis vanos tantos afanes como entre vosotros pasé." (*Gal.* 4, 8-11). Los bautizados se han revestido de Cristo, todo su ser está vestido de El y también su disposición de ánimo debe vestirse de El (*Rom.* 13, 14; *Eph.* 4, 24). Si en lugar de vivir el nuevo modo espiritual, viven el antiguo modo terreno, no alcanzarán el reino de Dios. La vieja levadura debe ser extirpada (*I Cor.* 5, 1-8). El Apóstol ruega a los corintios, que no vivan después del Bautismo, como antes habían vivido en parte: como impuros, idólatras, adúlteros, blasfemos, ladrones; de lo contrario perderán el reino de Dios a pesar del bautismo (*I Cor.* 6, 9-11; 10, 1-22; *Gal.* 5, 19-21; *II Cor.* 6-7). Quien ha sido bautizado y vive una vida mudana y opuesta a Dios, es un mentiroso. El bautizado ha vencido el mal, pero es amonestado a que no se encariñe del mundo. "Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo" (*I Io.* 2, 15-16).

El Nuevo Testamento da testimonio, por tanto, de que por el pecado mortal se pierde la amistad de Dios y se conjura la ira y justicia divinas. Este testimonio se refiere tanto a la ira de Dios, que alcanza al pecador mientras vive todavía, como el juicio de la ira de Dios, que sobrevendrá en la eternidad.

La pérdida de la gracia santificante por el pecado grave no es testificada expresamente en la Escritura o sólo lo es vagamente; pero como la justicia e ira de Dios y la falta de gracia se condicionan recíprocamente y ningún elemento de la justificación existe

sin los demás, el testimonio de uno de ellos incluye el testimonio de los demás (cfr. K. Rahner, *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur,* en "Zeitschrift für katkolische Theologie", 60, 1936, 471-510).

Cuando dice San Juan que el que ha nacido de Dios no peca ni puede pecar, porque ha nacido de Dios (*I Io.* 3, 9), no afirma que no pueda perderse la vida adquirida por ese nacer de Dios, sino su incompatibilidad con el pecado. Quien es hijo de Dios, está sin pecado, porque quien vive en pecado es hijo del diablo. Cuando el hijo de Dios comete un pecado—San Juan piensa en el odio—, deja de ser hijo de Dios y se hace hijo del diablo. ¿Pero es posible que un hijo de Dios sea capaz de negar así a su padre? ¿Es capaz, quien ha sentido una vez el amor del Padre, de obrar como si no le hubiera sentido? Uno está tentado a contestar negativamente; sin embargo, quien traiciona el amor de Dios y se entrega al odio es un asesino y no poseerá la vida eterna (*I Io.* 3, 15).

Deberíamos explicar qué es un pecado grave, pero lo haremos al estudiar el Sacramento de la Penitencia; baste indicar ahora que, según San Agustín, el pecado grave es aversión de Dios y conversión a las criaturas. Esta aversión y conversión del pecado grave no ocurre en los estratos superficiales del yo humano, sino en su profundidad, de manera que el yo humano está realmente contra Dios.

5. Aunque la vida divina se pierde por cualquier pecado grave y no sólo por la pérdida de la fe, todo pecado grave es en cierto modo una forma de incredulidad, ya que el pecado es incompatible con la fe viva, efectiva y configurada por el amor. Quien se rebela contra Dios pecando gravemente, niega con su conducta la soberanía, el reinado, el amor de Dios, su señorío realizado en el amor. La afirmación que resta, el sí que queda todavía, es falto de amor, frío. El Concilio de Trento la llama fe muerta.

Todo pecado grave tiende, además, a la plena negación de Dios. Esta tendencia se revela claramente en las palabras de que no puede haber Dios, porque el hombre no soporta tener tal testigo (cfr. vol. I, § 31). El hombre orgulloso y autónomo no soporta ningún señor que lo tome completamente a su servicio.

Estas reflexiones son también sugeridas por el hecho de que la Escritura atribuye a la fe una importancia decisiva en la salvación y a la incredulidad una importancia también decisiva en la conde-

nación. "El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehusa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios" (*Io.* 3, 36). (Véase 8, 24). En este texto la incredulidad es llamada pecado sin más; lo es, en cuanto que la fe muerta no configurada por el amor sigue a todo pecado mortal. Y viceversa, según San Juan la fe es sencillamente entrega a Dios: "Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios..., porque todo el engendrado de Dios vence al mundo; y ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe. ¿Y quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?" (*I Io.* 5, 1; 4-5).

La vida divina no se pierde por el *pecado leve*, en el que el hombre mantiene su ordenamiento fundamental a Dios, pero hace algunas reservas a su señorío; tampoco mengua la vida divina, porque si de hecho la empequeñeciera, muchos pecados leves la matarían. Pero los pecados veniales frecuentes—sobre todo si son deliberados—debilitan la buena disposición y crean así el supuesto anímico del pecado grave. Sobre la dificultad de distinguir el pecado leve y el grave o mortal, se hablará al tratar del Sacramento de la penitencia.

TITULO SEGUNDO

NACIMIENTO DEL ESTADO DE CRISTIANO EN VIRTUD DE LA GRACIA ACTUAL

(Gracia actual o gracia excitante y adyuvante)

§ 199

Estado de la cuestión

El estado de justificación es obra de Dios. Es Dios quien por propia y libre iniciativa erige su reinado en el hombre, creando así el estado de justicia; pero Dios no hace violencia al hombre, sino que respeta su mismidad personal; le creó persona libre y no le quitará la libertad jamás. Por tanto, sólo erige su reinado en quien acoge este regalo con el corazón dispuesto.

Según esto, en el nacimiento del estado de justificación cooperan Dios y el hombre no como compañeros iguales, sino como creador y creatura; toda la actividad humana es respuesta a la llamada de Dios e incluso esa respuesta es obrada y fundada por Dios.

La cooperación de Dios y hombre mediante la que nace el estado de justificación es la que vamos a estudiar en la *segunda sección*. Dios no causa el estado de cristiano creando sencillamente las partes constitutivas del estado de justificación, sino que causa también la disposición humana para ese estado, de forma que tal disposición es a la vez acción libre del hombre. Dios no obra la acción del hombre asumiendo y moviendo sencilla e inmediatamente las fuerzas humanas, sino que además las pertrecha para la acción deiforme.

Esta acción gratuita de Dios, por la que es causada la actividad salvadora del hombre, es lo que llamamos *gracia actual* (*aktuelle Gnade, Wirkgnade oder Tatgnade*). Abarca dos elementos: en cuanto *gracia increada* es la acción inmediata de Dios; por tanto, Dios, amor personal, en cuanto que el Padre causa por medio de Cristo y con misericordioso amor la acción del hombre en el Espíritu Santo; en cuanto *gracia creada* es el pertrechamiento sobrenatural y pasajero para obras salvadoras, causado por Dios en el hombre. Siempre están unidas la gracia increada y la creada. En lo que sigue, sin embargo, el acento estará en la gracia creada. El hecho de que llamemos a esta gracia gracia operante (*Wirkgnade*), no quiere decir que la gracia santificante, que hemos estudiado hasta hora como elemento constitutivo del estado de justificación, y que también es una realidad creada que abarca a Dios increado, sea sólo gracia esencial o sustantiva *(Seinsgnade)* y no sea gracia operante *(wirkende Gnade):* todo ser tiende a la acción y toda acción es ser; ocurre sencillamente que una vez se acentúa el ser y otra se acentúa la acción.

El estado de justificación nace normalmente en el bautismo. Pero ahora no vamos a estudiar el nacimiento sacramental de la vida divina, sino que vamos a indicar cómo cooperan Dios y el hombre y cómo el hombre acepta el amor de Dios; cómo obra Dios y cómo obra el hombre, para que empiece el movimiento cuya normal encarnación es el bautismo. Aunque no hablemos ahora del modo sacramental de ser justificados, todo lo que digamos de la gracia actual lo diremos, y debe ser atendido, orientado hacia el bautismo. No se puede prescindir del hecho de que el bautismo es el modo normal y ordinario de ser justificados ni hablar del proceso de la justificación como que el bautismo fuera sólo un apéndice accesorio; todo lo que Dios y el hombre hacen, cuando su amor se encuentra, tiende a la justificación por el bautismo.

Primero estudiaremos la esencia e importancia de la gracia actual; después, las obras humanas obradas por ella, y, finalmente, la cooperación de la acción divina y humana.

CAPITULO PRIMERO

ESENCIA E IMPORTANCIA DE LA GRACIA ACTUAL

§ 200

Concepto y división de la gracia actual

Entendemos por gracia actual creada una ayuda sobrenatural y transitoria concedida libremente por el amor de Dios para una acción sobrenatural; se distingue de la gracia santificante por ser transitoria o pasajera. Llamar sobrenatural a esta ayuda significa que tiene en sí el carácter de la vida intradivina y que tiende a esa misma vida intradivina (cfr. vol. II, § 114).

La gracia actual creada se divide en:

1. *Gracia operante* y *cooperante (gratia operans et cooperans)*. La llamada gracia operante es la gracia mediante la cual Dios obra en nosotros sin nosotros, y la gracia cooperante es la gracia mediante la que Dios obra junto con la voluntad humana. En esta división, más que de un antes o después temporales, se trata de la superioridad de la gracia sobre la libre voluntad del hombre. Dios es el agente principal. El hombre obra en la acción de Dios y Dios obra la acción del hombre (*wirkt das Tun des Menschen*). Se habla de gracia "operante" en cuanto que Dios toma la iniciativa en la acción, y de gracia "cooperante", en cuanto que la acción humana

es causada por la acción de Dios. Cuando el hombre no acepta la acción que parte de Dios, la gracia se queda en operante. La palabra "cooperante" no significa que el hombre sea el agente principal y Dios—operante en la gracia—el agente secundario; según el lenguaje común no es el superior el que va con el inferior, sino el inferior con el superior (cfr. vol. II, § 112). Según esto, no se debería hablar de gracia cooperante, sino sólo de una gracia con la que el hombre obra. Pero hay una larga tradición a favor del término dicho; necesita, sin embargo, para evitar malentendidos, ser suficientemente explicada.

En la Escritura se alude a la gracia operante y a la cooperante, por ejemplo, en *Phil.* 2, 13 y *I Cor.* 15, 10.

Afín a esta división es la de:

2. *Gracia excitante y gracia adyuvante (gratia excitans et adiuvans).* La primera estimula al hombre a hacer el bien y la segunda le ayuda a decidirse por el bien y cumplir sus decisiones. Cfr. *Eph.* 5, 14; *Apoc.* 3, 20; *Hebr.* 13, 6. Estas dos especies de gracia son expresamente citadas por el Concilio de Trento, sesión sexta, cap. 6 (D. 798); véase también la oración *Actiones nostras, quaesumus, Domine.*

3. La gracia se divide también en *antecedente, concomitante y subsiguiente (gratia praeveniens, concomitans, subsequens).* La primera es anterior al asentimiento de la voluntad y tiende a él.

Hay que observar de nuevo que ese preceder y anteponer no deben ser entendidos en sentido temporal, sino desde el orden interior. La acción de Dios es superior a la del hombre. Dios desata, por así decirlo, la acción humana. La gracia se llama concomitante, en cuanto que el hombre acoge la acción divina, y se llama subsiguiente, en cuanto que el hombre se mantiene en el movimiento de la acción divina. Cfr. Concilio de Trento, sesión 6.ª, cap. 16 (D. 809) y las oraciones de los domingos XVI y XXIV después de Pentecostés.

Estas divisiones no significan que existan otras tantas especies de gracia. Las expresiones "excitante", "adyuvante", "antecedente" significan una y la misma gracia, la misma que significan también los calificativos de "cooperante", "concomitante" "subsiguiente", etcétera. Habría que decir incluso que la gracia excitante y la adyuvante son una misma realidad, aunque algunos teólogos suponen que se distinguen realmente. Mediante la gracia, Dios obra la acción

humana. Se habla de gracia excitante o de gracia concomitante, según la relación en que está la acción humana respecto a la acción de Dios.

La acción divina se realiza en continuidad, lo mismo que el acto divino creador.

4. La división de la gracia en suficiente y eficaz *(gratia sufficiens et gratia efficax)* necesita una explicación detallada, que luego haremos. Digamos solamente que la primera concede el "poder"-obrar, pero que bajo su influencia no se llega a la acción, mientras que la segunda causa efectiva y realmente la acción humana.

§ 201

Definición de la gracia actual

1. La gracia actual está en íntima relación con el *concurso universal de Dios;* pero no significa lo mismo (vol. II, § 112) Por "concurso divino universal" se entiende una actividad de Dios, mediante la cual realiza las acciones de la creatura en las que ésta realiza y representa su naturaleza creada por Dios. Esta actividad divina no añade fuerzas nuevas a las potencias o facultades creadas por Dios en su acto creador. No hace más que realizar la acción de las potencias concedidas a la creatura, el paso de la potencia al acto, del reposo a la acción.

Mediante la gracia actual, en cambio, obra Dios—esta es la primera diferencia—una acción de la criatura que no es sólo realización y representación de su naturaleza, sino una acción que no tiene caracteres deducibles de la naturaleza, es decir, de la esencia del agente mismo. Ese carácter y sello consiste en que en esa acción humana se refleja la actividad intradivina, mientras que en la acción en que se realiza la esencia creada por Dios sólo se refleja, en cierto modo, el lado externo de Dios, su poder y justicia.

Relacionada con ésta, está la *segunda diferencia.* La gracia actual no es sólo una realidad increada como el "concurso divino universal"; es decir, no es sólo Dios en cuanto operante y agente, sino que es además una realidad creada, ya que las potencias humanas son pertrechadas para una determinada acción, de la que no serían

capaces por su sola naturaleza. Dios, la gracia increada, las traspasa pasajeramente con su luz y fuego para una acción particular y les da así un determinado impulso. Las virtudes infusas, de las que hemos hablado antes, conceden una preparación duradera La gracia actual creada significa una transitoria iluminación e inflamación del yo humano y un movimiento pasajero hacia Dios. La gracia actual añade, por tanto, algo a las potencias humanas.

Pero aunque la gracia actual y el concurso divino universal se distingan conceptualmente no están *separados entre sí* en realidad. A consecuencia de la simplicidad divina, la acción divina mediante la que realiza la acción natural del hombre y la acción humana de sobrenatural cualidad son un acto único.. Dios obra mediante una acción única la acción del hombre, por muy complicada y diversa que ésta sea. En la actividad humana podemos distinguir acciones naturales, a las que mueve al hombre el concurso divino universal, y acciones sobrenaturales reálizadas en virtud de la gracia actual. Según la doctrina común de los teólogos, hay también acciones humanas puramente naturales. Según la opinión de Ripalda y de muchos otros teólogos, sobre todo de la escuela agustiniana, no existe tal distinción en concreto (cfr. H. de Lubac. *Surnaturel,* 1946). Según esto, no habría ninguna acción puramente natural en el ámbito de la libre decisión del hombre responsable de sus actos. Los defensores de esta opinión argumentan diciendo que el hombre no está llamado a un fin natural, sino a un fin sobrenatural y que, por tanto, todo lo que hace está en relación positiva o negativa con ese fin sobrenatural; dicen también que el hombre concreto está en estado caído o redimido, pero nunca en una zona neutral. De esas consideraciones concluyen que Dios, que causa la acción humana mediante el concurso universal, obra a la vez su carácter sobrenatural; obra toda acción natural de modo que esté en relación con la perfección sobrenatural y, por tanto, de modo que tenga su carácter. Esto implica que Dios concede gracia sobrenatural al hombre para cualquier acción, en cuanto que concede a la vez que el hombre obre y el cómo de esa acción, es decir, su sobrenaturalidad.

2. Dios mueve al hombre mediante la gracia actual de tal manera, que es agente en el *conocimiento,* en *la voluntad* y en *el amor*. Podemos, por tanto, llamar a la gracia iluminación del espíritu, fortalecimiento de la voluntad e inflamación del ánimo. Recordemos que el entendimiento voluntad y corazón (ánimo) no están separados. No existe ningún conocimiento para sí mismo ni tam-

poco existen un querer o un amar para sí mismos. Siempre *actúan a la vez todas las fuerzas (potencias)*. Por tanto, no puede haber ninguna iluminación del entendimiento o fortalecimiento de la voluntad o inflamación del ánimo que tengan sentido en sí. La voluntad, el entendimiento y el ánimo, cuyas actividades son inseparables, siempre se mueven a la vez; no hay, pues, una gracia del entendimiento, otra de la voluntad y otra del ánimo; la gracia mueve siempre al hombre total a un acto determinado y único; se realiza como iluminación en el entendimiento traspasado por la voluntad y el ánimo, como fortalecimiento en la voluntad traspasada por el entendimiento y el ánimo y como inflamación en el ánimo traspasado por el entendimiento y voluntad.

También vistos desde Dios, son una misma realidad los movimientos del entendimiento, de la voluntad y del ánimo. Dios es a la vez luz y fuerza, conocimiento, voluntad y amor; Dios es verdad, amor y poder; en El la verdad es amor y poder, el amor es poder y verdad y el poder es verdad y amor. Sólo Dios puede obrar a la vez como luz, poder y fuego. La acción divina afecta al hombre como luz, poder y amor al mismo tiempo. La iluminación obrada por Dios se apodera con fuerza del hombre y le mueve hacia Dios. La fuerza con que Dios se apodera del hombre no es una fuerza ciega, sino que es espíritu y luz (cfr. *I Cor.* 1, 17-25; 2, 4; 4, 19; *Rom.* 1, 16; 15, 13; *Eph.* 3, 16; 5, 8; *I Thess.* 1, 5). La luz con que Dios ilumina al hombre es a la vez fuego que le inflama; quien se sustrae al fuego del amor no recibe tampoco el rayo de la luz; se queda en tinieblas (*I Io.* 2, 9; 1, 6).

El hecho de que no podamos captar lo que es una sola realidad en un solo concepto, sino en una serie de ellos, depende de la limitación de nuestros conceptos. Sólo en este sentido podemos hablar de gracia del entendimiento, gracia de la voluntad y gracia del ánimo (cfr. II Concilio de Milevi—hoy Mila, en Argelia—, canon 4 (D. 104); de Orange (D. 173b-200); de Trento, sesión 6.ª, capítulo 5 (D. 797) y canon 3 (D. 813).

3. En este sentido da también testimonio la *Escritura* de la gracia de Dios como iluminación del entendimiento, inspiración de la voluntad e inflamación del corazón.

a) Dios, que es luz y en quien no hay tinieblas (*I Io.* 1, 5), llamó a los hombres a la luz (*I Pet.* 2, 9) a través de Cristo, en quien el esplendor y luminosidad de Dios irradió hasta las tinieblas del

mundo (*Io.* 1, 5; 1, 7, 9; 3, 19; 8, 12; *II Cor.* 4, 4). La luz de Dios vino al mundo para iluminar a todos los hombres (*Io.* 1, 9). Por medio de Cristo adoctrina el Padre a los hombres sobre la vida eterna (*Io.* 6, 44). El ilumina a los ojos del corazón, para que vean la riqueza de su gracia (*Eph.* 1, 16-17; cfr. *II Cor.* 3, 5; 4, 4-6; *I Io*-2, 27; *Act.* 16, 14; 26, 17; *Hebr.* 6, 4). La iluminación de que habla la Escritura es interior y exterior (*Eph.* 3, 9); ambas están mutuamente unidas; el acento recae sobre la interior. En las palabras de la predicación ilumina Dios el espíritu humano; la iluminación es atribuída al Espíritu Santo, que es Espíritu de verdad y nos introduce en toda la verdad; es decir, en toda la realidad divina revelada (*Io.* 16, 13; 14, 6; 15, 26). Esto no significa que ilumine sólo nuestro entendimiento para que comprendamos cosas que antes no comprendíamos, sino que gracias a esa iluminación entramos en viva relación con Dios y nos damos cuenta de sus misterios en la adoración y acción de gracias.

b) La *gracia de la voluntad* es testificada siempre que se habla de que Dios nos concede un "poder", que falta al hombre carnal o se habla de un movimiento, de una fuerza que Dios obra en nosotros (*Io.* 1, 12; 6, 44; *Phil.* 2, 13; *Rom.* 8, 7; *II Cor.* 13, 8; *Gal.* 3, 2).

c) Sobre la inflamación del *corazón* puede verse, por ejemplo, *I Io.* 3, 20; *Eph.* 1, 16-18; cfr. Hans Urs von Balthasar, *Sehen, Hören, Lesen im Raume der Kirche*, en "Die Schildgenossen 18" 1939, 400-14.

4. En la *liturgia* se expresan con distintas denominaciones los diferentes efectos de la gracia: iluminación, conocimiento, pensamiento piadoso, apertura a la verdad, consolación, insinuación, revelación, inspiración, gozo, alegría celestial, deseo del bien, santo anhelo (cfr., por ejemplo, *La liturgia de Navidad*. Detalles más concretos en Ild. Herwegen, *Lumen Christi*, 1924 y J. Pinsk, *Das Pascha des Herrn. Quadragesima und Pentecostes*, en: "Liturgisches Leben", 1934-1938).

5. La gracia obra de estos tres modos tanto *elevando (elevans)* como *curando (sanans)*. Es medicinal en cuanto que debilita la fuerza de la concupiscencia, es decir, en cuanto que tiende a restablecer el orden perdido de las fuerzas humanas desordenadas por el pecado y a ponerlas en armónica relación recíproca, para que

ninguna crezca demasiado, pueda ser superada la unilateralidad del entendimiento, de la voluntad y del ánimo y tienda hacia Dios el hombre completo y todas sus facultades a la vez. Como el orden humano y mundano previsto en último término por Dios es el sobrenatural, la gracia no puede curar sin que a la vez introduzca al hombre en el orden sobrenatural. El desorden y desarmonía nacieron al apartarse el hombre de Dios, y el orden se restablece de nuevo cuando el hombre vuelve por Cristo a Dios en la vida intradivina, de la que se apartó al pecar. En la economía actual de salvación no existe, pues, una gracia medicinal que no sea a la vez elevante. No existe una gracia que no haga más que restablecer el orden natural del hombre; eso sería, en definitiva, demasiado poco, porque salvarse significa en último término estar en comunidad con Cristo glorificado y participar en la vida trinitaria de Dios.

6. Cuando se trata de ahondar aún más en la esencia de la gracia, se tropieza con la profunda diversidad de opiniones

a) El jansenista Pascasio Quesnel (1634-1719), que acentuó de tal forma la actividad de Dios que apenas dejó espacio para la humana, opinaba que la gracia no es más que la omnipotente voluntad de Dios. La omnipotencia de Dios obra de manera que nadie puede impedirlo o resistirla (D. 1360-1369) Esta doctrina fué condenada por el Papa Clemente XI en el año 1713.

El jansenista Arnauld mantuvo la teoría de que la gracia no es más que la decisión humana obrada por Dios. Tampoco esta doctrina deja espacio a la libertad del hombre.

Esta determinación de la gracia, ya sea que se la sitúe toda en Dios o completamente en el hombre, parece que anula el carácter sobrenatural de las actitudes y acciones del hombre, que sólo se garantiza y mantiene cuando las acciones humanas se realizan con las fuerzas humanas sobrenaturalmente elevadas, divinizadas y no con las fuerzas meramente naturales. La realidad que eleva sobrenaturalmente las fuerzas humanas debe unirse con esas fuerzas en un solo principio activo para que las acciones sean sobrenaturales. Eso es lo que hace Dios, que se apodera del yo humano y obra mediante su acción. Pero a la vez le comunica analógicamente su propia luminosidad y fuego. La actividad divina y la acción humana no se desarrollan mecánicamente yuxtapuestas, sino que se traspasan mutuamente hasta lo más íntimo.

b) Los *molinistas* y otros teólogos (cfr. vol. 1, § 84) defienden la opinión de que la gracia actual consiste en las actividades vitales del entendimiento y de la voluntad obradas por Dios, *no reflejas* y que se realizan en las profundidades de la subconsciencia. Son gracia excitante en cuanto que los movimientos vitales inconscientes preparan la acción consciente y son gracia adyuvante, en cuanto que causan la recta visión y las decisiones buenas. Suárez añade que la gracia actual significa una ayuda inmediata y especial del Espíritu Santo, además de los movimientos vitales inconscientes. La teoría molinista acentúa con razón la importancia enorme que tiene el misterioso espacio de lo inconsciente para la dirección y fuerza de nuestra vida consciente; a él pertenecen los juicios anteriores, los prejuicios (en sentido etimológico), que determinan en gran parte las decisiones conscientes. Pero su significación podría acentuarse, en caso de que los procesos vitales inconscientes fueran lo mismo que la gracia; sin embargo, pertenecen a la vida natural. No se ve claro, por tanto, cómo fundan el carácter sobrenatural de las acciones conscientes. Es problemático que por el hecho de que—según esta teoría—Dios cause inmediatamente los actos inconscientes, se dé carácter sobrenatural a los actos conscientes. Para que una acción sea sobrenatural parece que es necesario que provenga de un principio sobrenatural de actividad. Por tanto, es necesario, al parecer, que se infunda al yo humano una realidad que configure transitoriamente las fuerzas humanas y las conceda un modo sobrenatural de existencia.

c) Los *tomistas* afirman, según esto, que la gracia actual es distinta de los actos inconscientes; dejan así fuera de la cuestión en la definición de gracia actual este espacio tan importante de lo inconsciente, con lo que pagan alto precio por la negación de la problemática molinista. Según estos teólogos la gracia actual es un movimiento procedente de Dios y concedido al hombre en forma de fuerza vital (cualidad) fluyente; es decir, en forma de cualidad que nace y desaparece rápidamente, que se apodera de las potencias humanas, las ilumina e inflama interiormente y las lleva a la acción. Es gracia excitante, en cuanto que presta la capacidad interna de obrar, y es gracia adyuvante o concomitante, en cuanto que es, junto con las potencias humanas, el único principio agente de la actividad real. La "cualidad fluyente", que los tomistas defienden, no puede separarse de la actividad de Dios, que es quien obra la acción humana sobrenatural. En esta acción

hace irradiar su luz y fuego en las potencias humanas y la irradiación dura mientras dura su actividad. No pueden, pues, separarse la gracia creada y la increada.

Lo difícil en esta interpretación de la gracia es explicar esa "cualidad fluyente". Sería una imagen de ella la incandescencia rápida y el apagarse rápido de un filamento por el que se hace pasar y se corta rápidamente una corriente eléctrica.

7. ¿Hay un medio de determinar que una acción no proviene sólo de las profundidades del yo humano, sino que nace de la hondura misma de Dios? ¿Puede distinguirse la eficacia de la gracia de la sugestión y autosugestión? La gracia actual no puede ser comprobada con una certeza que excluya cualquier duda, lo mismo que no puede comprobarse la gracia habitual o vida divina. Sólo se puede estar moralmente seguro de ella en la fe y confianza. Del mismo modo que hay signos de la gracia habitual los hay de la actual: la frecuente instantaneidad de un acto dirigido a Dios, su profundidad y duración, su fuerza tranquilizadora y transformadora de la intención de ánimo (cfr. la conversión de San Pablo y la actitud de los apóstoles antes y después de Pentecostés). Por regla general, la gracia actúa sin que nos demos cuenta ni la observemos. como en voz baja. La alegría en el bien apenas sentida, el arrepentimiento de los pecados, la voluntad de ayudar son las últimas oleadas del movimiento de la gracia, que proviene de Dios. Cfr. W. Pöll, *Die Suggestion. Wesen und Grundformen,* 1951.

§ 202

Necesidad de la gracia

Vimos que la humanidad caída en pecado no podía salvarse a sí misma (vol. II, § 140), y que sólo Dios podía concederla de nuevo la salvación que había perdido. El hombre tampoco puede salvarse a sí mismo en razón de la salvación obrada por Cristo Por sí mismo no puede entrar en comunidad con Cristo muerto y resucitado. Sólo puede participar en esa comunidad si Dios le hace partícipe de ella. Esto es a lo que nos referimos al hablar de la necesidad de la gracia.

I. Doctrina de la Iglesia

Para todo acto saludable es absolutamente necesaria la actividad interior y divina de la gracia. Dogma de fe.

El Concilio de Trento dice en la sesión 6.ª, canon 1: "Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema" (D. 811). Canon 2: "Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús sólo a fin de que el hombre pueda más fácilmente vivir justamente y merecer la vida eterna, como si una y otra cosa las pudiera por medio del libre albedrío, sin la gracia, si bien con trabajo y dificultad, sea anatema" (D. 812). Canon 3: "Si alguno dijere que, sin la inspiración previniente del Espíritu y sin ayuda, puede el hombre creer, esperar y amar o arrepentirse, como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema" (D. 813).

En los cuatro primeros capítulos de la sesión 6.ª se acepta el planteamiento hecho por los reformadores en la doctrina de la "sola gratia", pero sin el desarrollo unilateral que ellos hacen. Dicen el capítulo 2 y el 3: "De ahí resultó que el Padre Celestial, Padre de la misericordia y Dios de toda consolación (*II Cor.* 1, 3), cuando llegó aquella bienaventurada plenitud de los tiempos (*Eph.* 1, 10; *Gal.* 4, 4) envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús (*Can.* 1), el que antes de la Ley y en el tiempo de la Ley fué declarado y prometido a muchos Santos Padres (cfr. *Gen.* 49, 10 y 18), tanto para redimir a los judíos que estaban bajo la Ley como para que las naciones que no seguían la justicia aprehendieran la justicia (*Rom.* 9, 30), y todos recibieran la adopción de hijos de Dios (*Gal.* 4. 5). A Este propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados (*Rom.* 3, 25) y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo (*I Io.* 2, 2)". (D. 794).

"Mas, cuando El murió por todos (*II Cor.* 5, 15), no todos, sin embargo, reciben el beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunica el mérito de su pasión. En efecto, al modo que realmente, si los hombres no nacieran propagados de la semilla de Adán, no nacerían injustos, como quiera que por esa propagación por aquél contraen, al ser concebidos, su propia injusticia; así, si no renacieran en Cristo, nunca serían justificados (*Can.* 2 y 10), como quiera que, con ese renacer se les da, por el mérito de la

pasión de Aquél, la gracia que los hace justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol a que demos siempre gracias al Padre, que nos hizo dignos de participar de la suerte de los Santos en la luz (*Col*, 1, 12), y nos sacó del poder de las tinieblas, y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en el que tenemos redención y remisión de los pecados (*Col*. 1, 13)". (D. 795).

En el capítulo quinto, la salvación es descrita como gracia con especial intensidad (D. 797). Cfr. los Cánones del XVI Concilio de Cartago (418) contra los pelagianos (D. 103-108). El *Indículo* sobre la gracia de Dios hecho por San Próspero de Aquitania y aparecido a mediados del siglo V contiene las definiciones de la Iglesia sobre la doctrina de la gracia y recapitula las declaraciones de los Papas, las decisiones de los concilios africanos aprobadas por Roma y la fe declarada y expresada en la liturgia: ofrece, por tanto, una exposición clásica de la doctrina católica de la gracia, sin ser propiamente definición doctrinal (D. 129-41).

El texto fundamental del *Indículo* dice:

"2. Nadie es bueno por sí mismo, si por participación de sí no se lo concede Aquél que es el solo bueno. Lo que en los mismos escritos proclama la sentencia del mismo Pontífice cuando dice: "¿Acaso sentiremos bien en adelante de las mentes de aquellos que piensan que a sí mismos se deben el ser buenos y no tienen en cuenta Aquél cuya gracia consiguen todos los días y confían que sin El pueden conseguir tan grande bien?"

"3. Nadie, ni aun después de haber sido renovado por la gracia del bautismo, es capaz de superar las asechanzas del diablo y vencer las concupiscencias de la carne, si no recibiere la perseverancia en la buena conducta por la diaria ayuda de Dios. Lo cual está confirmado por la doctrina del mismo obispo en las mismas páginas, cuando dice: "Porque si bien El redimió al hombre de los pecados pasados, sabiendo, sin embargo, que podía nuevamente pecar, muchas cosas se reservó para repararle, de modo que aun después de estos pecados pudiera corregirle, dándole diariamente remedios, sin cuya ayuda y apoyo no podremos en modo alguno vencer los humanos errores. Forzoso es, en efecto, que si con su auxilio vencemos, si El no nos ayuda seamos derrotados".

"5. Todas las intenciones y todas las obras y merecimientos de los Santos han de ser referidos a la gloria y alabanza de Dios, porque nadie le agrada, sino por lo mismo que El le da."

"6. Dios obra de tal modo sobre el libre albedrío en los corazones de los hombres, que, el santo pensamiento, el buen consejo y todo movimiento de buena voluntad procede de Dios, pues por El podemos algún bien, sin el cual no podemos nada (*Io* 15, 5). Para esta profesión nos instruye en efecto, el mismo doctor Zósimo quien, escribiendo a los obispos de todo el orbe acerca de la ayuda de la divina gracia: ¿Qué tiempo, pues, dice, interviene en que no necesitemos de su auxilio? Consiguien-

temente, en todos nuestros actos, causas, pensamientos y movimientos, hay que orar a nuestro ayudador y protector. Soberbia es, en efecto, que presuma algo de sí la humana naturaleza."

"8. Mas aparte de estas inviolables definiciones de la beatísima Sede Apostólica por las que los Padres piadosísimos, rechazada la soberbia de la pestífera novedad, nos enseñaron a referir a la gracia de Cristo tanto los principios de la buena voluntad como los incrementos de los laudables esfuerzos, y la perseverancia hasta el fin de ellos, consideremos también los misterios de las oraciones sacerdotales que, enseñados por los Apóstoles, uniformemente se celebran en todo el mundo y en toda Iglesia Católica, de suerte que la ley de la oración establezca la ley de la fe. Porque cuando los que presiden a los santos pueblos desempeñan la legación que les ha sido encomendada, representan ante la divina clemencia la causa del género humano, y gimiendo a par con ellos toda la Iglesia, piden y suplican que se conceda la fe a los infieles, que los idólatras se vean libres de los errores de su impiedad, que a los judíos, quitado el velo de su corazón, les aparezca la luz de la verdad, que los herejes, por la comprensión de la fe católica, vuelvan en sí, que los cismáticos reciban el espíritu de la caridad rediviva, que a los caídos se les confieran los remedios de la penitencia y que, finalmente, a los catecúmenos, después de llevados al sacramento de la regeneración, se les abra el palacio de la celeste misericordia. Y que todo esto no se pida al Señor formularia o vanamente, lo muestra la experiencia misma, pues, efectivamente, Dios se digna atraer a muchísimos de todo género de errores y, sacándolos del poder de las tinieblas, los traslada al reino del Hijo de su amor *(Col.* 1, 13), y de vasos de ira os hace vasos de misericordia *(Rom.* 9, 22). Todo lo cual hasta tal punto se siente ser obra divina que siempre se tributa a Dios, que lo hace esta acción de gracias y esta confesión de alabanza por la iluminación o por la corrección de los tales.

"En conclusión, por estas reglas de la Iglesia, y por los documentos tomados de la divina autoridad, de tal modo con la ayuda del Señor hemos sido confirmados, que confesamos a Dios por autor de todos los buenos efectos y obras y de todos los esfuerzos y virtudes por los que desde el inicio de la fe se tiende a Dios, y no dudamos que todos los merecimientos del hombre son prevenidos por la gracia de Aquel, por quien sucede que empezamos tanto a querer como a hacer algún bien (cfr. *Phil.* 2, 13). Ahora bien, por este auxilio y don de Dios, no se quita el libre albedrío, sino que se libera, a fin de que de tenebroso se convierta en lúcido, de torcido en recto, de enfermo en sano, de imprudente en próvido. Porque es tanta la bondad de Dios para con todos los hombres, que quiere que sean méritos nuestros lo que son dones suyos, y por lo mismo que El nos ha dado, nos añadirá recompensas eternas. Obra, efectivamente, en nosotros, que lo que El quiera nosotros lo queramos y hagamos, y no consiente que esté ocioso en nosotros lo que nos dió para ser ejercitado, no para ser descuidado, de suerte que seamos también nosotros cooperadores de la gracia de Dios. Y si viéramos que por nuestra flojedad algo languidece en nosotros, acudamos solícitamente al que sana todas nuestras lanquideces y redime de la ruina nuestra vida *(Ps.* 102, 3) y a quien diariamente decimos: No nos lleves a la tentación, mas líbranos del mal *(Mt.* 6, 13); ...de suerte que no tenemos absolutamente por

católico lo que apareciere como contrario a las sentencias anteriormente fijadas" *(D.* 131-141).

Las disputas semipelagianas se continúan hasta el siglo VI (G. de Plinval, en: Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise* 4, 313, 22). Son eliminadas, por fin, en el Sínodo provincial de Orange, reunido en 529 bajo el obispo Cesáreo de Arles. El Sínodo fué confirmado por el papa Bonifacio II el año 531. Sus decisiones, inspiradas en San Agustín y a veces redactadas con sus mismas palabras, dicen entre otras cosas:

"3. Si alguno dice que la gracia de Dios puede conferirse por invocación humana, y no que la misma gracia hace que sea invocado por nosotros, contradice al profeta Isaías o al Apóstol, que dice lo mismo: "He sido encontrado por los que no me buscan; manifiestamente aparecí a quienes por mí no preguntaban" *(Rom.* 10, 20; cfr. *Is.* 65, 1).

4. Si alguno porfía que Dios espera nuestra voluntad para limpiarnos del pecado, y no confiesa que aun el querer ser limpios se hace en nosotros por infusión y operación sobre nosotros del Espíritu Santo, resiste al mismo Espíritu Santo que por Salomón dice: "Es preparada la voluntad por el Señor" *(Prov.* 8, 35), y al Apóstol que saludablemente predica: "Dios es el que obra en nosotros el querer y el acabar, según su beneplácito" *(Phil.* 2. 13).

5. Si alguno dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe y hasta el afecto de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no por don de la gracia—es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad—, se muestra enemigo de los dogmas apostólicos, como quiera que el bienaventurado Pablo dice: "Confiamos que quien empezó en vosotros la obra buena, la acabará hasta el día de Cristo Jesús" *(Phil.* 1, 6); y aquello: "A vosotros se os ha concedido por Cristo no sólo que creáis en El, sino también que por El padezcáis" *(Phil.* 1, 29); y: "De gracia habéis sido salvados por medio de la fe, y esto no de vosotros, puesto que es don de Dios" *(Eph.* 2, 8). Porque quienes dicen que la fe, por la que creemos en Dios es natural, definen en cierto modo que son fieles todos aquellos que son ajenos a la Iglesia de Dios.

6. Si alguno dice que se nos confiere divinamente misericordia cuando sin la gracia de Dios creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos o que podamos hacer, como se debe, todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia humanas y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol que dice: "¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" *(I Cor.* 4, 7; y "Por la gracia de Dios soy lo que soy" *(I Cor.* 15, 10).

9. Don divino es el que pensemos rectamente y que contengamos nuestros pies de la falsedad y la injusticia; porque cuantas veces bien obramos, Dios, para que obremos, obra en nosotros y con nosotros.

15. Adán se mudó de aquello que Dios le formó, pero se mudó en

peor por su iniquidad; el fiel se muda de lo que obró la iniquidad, pero se muda en mejor por la gracia de Dios. Aquel cambio, pues, fué del prevaricador primero; éste, según el salmista, es cambio de la diestra del Excelso (*Ps.* 76, 11).

17. La fortaleza de los gentiles la hace la mundana codicia; mas la fortaleza de los cristianos viene de la caridad de Dios que se ha derramado en nuestros corazones, no por el albedrío de la voluntad, que es nuestro, sino por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (*Rom.* 5, 5).

25. Amar a Dios es en absoluto un don de Dios. El mismo, que sin ser amado ama, nos otorgó que le amásemos. Desagradándole fuimos amados, para que se diera en nosotros con que le agradáramos. En efecto, el Espíritu del Padre y del Hijo, a quien con el Padre y el Hijo amamos, derrama en nuestros corazones la caridad (*Rom.* 5, 5).

Y así, conforme a las sentencias de las Santas Escrituras arriba escritas o las definiciones de los antiguos Padres, debemos por bondad de Dios predicar y creer que por el pecado del primer hombre de tal manera quedó inclinado y debilitado el libre albedrío que, en adelante, nadie puede amar a Dios, como se debe, o creer en Dios u obrar por Dios lo que es bueno, sino aquél a quien previene la gracia de la divina misericordia. De ahí que aun aquella preclara fe que el Apóstol Pablo (*Hebr.* 11) proclama en alabanza del justo Abel, de Noé, Abraham, Isaac y Jacob, y de toda la muchedumbre de los antiguos santos, creemos que les fué conferida no por el bien de la naturaleza que primero fué dado en Adán, sino por la gracia de Dios. Esta misma gracia, aun después del advenimiento del Señor, a todos los que deseen bautizarse sabemos y creemos justamente que no se les confiere por su libre albedrío, sino por la largueza de Cristo, conforme a lo que muchas veces hemos dicho ya y lo predica el Apóstol Pablo: "A vosotros se os ha dado, por Cristo, no sólo que creáis en El, sino también que padezcáis por El" (*Phil.* 1, 29); y aquello: "Dios que empezó en vosotros la obra buena, la acabará hasta el día de nuestro Señor" (*Phil.* 1, 6); y lo otro: "De gracia habéis sido salvados por la fe y esto no de vosotros: porque don es de Dios" (*Eph.* 2, 8); y lo que de sí mimo dice el Apóstol: "He alcanzado misericordia para ser fiel" (*I Cor.* 7, 5; *I Tim.* 1, 13); no dijo: "porque era" sino "para ser". Y aquello: "¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" (*I Cor.* 4, 7). Y aquello: "Toda dádiva buena y todo don perfecto, de arriba es, y baja del Padre de las luces" (*Sant.* 1, 17). Y aquello: "Nadie tiene nada, si no le fuere dado de arriba" (*Io.* 3, 27). Innumerables son los testimonios que podrían alegarse de las Sagradas Escrituras para probar la gracia; pero se han omitido por amor a la brevedad, porque realmente a quien los pocos no bastan, no aprovecharán los muchos.

También creemos según la fe católica que, después de recibida por el bautismo la gracia, todos los bautizados pueden y deben, con el auxilio y cooperación de Cristo, con tal que quisieran fielmente trabajar, cumplir lo que pertenece a la salud del alma. Que algunos, empero, hayan sido predestinados por el poder divino para el mal, no sólo no lo creemos, sino que si hubiera quienes tamaño mal se atrevan a creer, con toda detestación pronunciamos anatemas contra ellos. También profesamos y creemos saludablemente que en toda obra buena no empezamos nosotros y luego somos ayudados por la misericordia de Dios, sino que El nos inspira primero

—sin que preceda merecimiento bueno alguno de nuestra parte—la fe y el amor a El, para que busquemos fielmente el sacramento del Bautismo, y para que después del bautismo, con ayuda suya, podamos cumplir lo que a El agrada. De ahí que ha de creerse de toda evidencia que aquella tan maravillosa fe del ladrón a quien el Señor llamó a la patria del paraíso (*Lc.* 23, 43), y la del centurión Cornelio, a quien fué enviado un ángel (*Act.* 10, 3), y la de Zaqueo, que mereció hospedar al Señor mismo (*Lc.* 19, 6), no les vino de la naturaleza, sino que fué don de la liberalidad divina" (*D.* 176-179, 188, 199-200).

Según estas definiciones doctrinales la gracia para la realización de un acto saludable no sólo es necesaria, para realizar ese acto más fácilmente, sino que ningún esfuerzo, oración o sacrificio es capaz de alcanzar la salvación, si Dios no la regala. Sin la gracia, el hombre puede obrar moralmente bien, pero su acción no tiene ninguna relación interna con la vida gloriosa de Cristo.

II. Concepto de acto saludable.

El sentido de estas definiciones doctrinales será más claro si recordamos qué es un *acto saludable*. Llamamos acción saludable (salutífera) a la acción que está interiormente ordenada a la salvación y que, por tanto, es del mismo orden que nuestra salvación. La salvación consiste en la comunidad con Cristo y—a través de El—con el Padre y con Dios trino. En definitiva, consiste en la visión traspasada de amor del rostro de Dios. Ya en la comunidad de vida con un hombre ocurre que es imposible si ese hombre no se nos abre y patentiza; sin esa autoentrega o autocomunicación, nadie puede penetrar en el yo de otro hombre. Dios no es sólo una mismidad personal cerrada en sí misma, como el hombre; es en todo distinto del hombre. La participación en su vida no sólo exige que El se nos abra, sino que a la vez nos capacite para participar de su vida (*Io.* 1, 12), que nos regale una nueva capacidad de ver y oír. Sin esas fuerzas nuevas, nuestra participación en su vida es menos posible que la participación del animal en las sensaciones, esperanzas y temores del hombre. El hombre de por sí es completamente impotente para penetrar en la vida trinitaria de Dios, porque Dios, a pesar de la semejanza que tiene con el hombre, tiene ser, pensamiento, vida y voluntad distintos de los del hombre; porque Dios es siempre trascendente respecto a la criatura. Como el cielo, que es la participación perfecta de la gloria y poder revelados de la vida divina, es la perfección y acabamiento

de lo iniciado en la vida de peregrinación, ésta debe ser también del mismo orden que el cielo perfecto; también sus acciones deben ser sobrenaturales, si de ellas tiene que crecer y formarse la salvación perfecta, como el árbol se forma y crece a partir de su raíz.

Estas reflexiones proceden, en sustancia, de Santo Tomás de Aquino y tendrían validez incluso en caso de que la naturaleza humana no hubiese sido deformada por el pecado. Su fundamento es la condición de criatura que tiene el hombre. Pero la naturaleza del hombre fué desfigurada, debilitada y desordenada por el pecado; la voluntad se desvió de su orientación hacia Dios y se volvió hacia el mundo; la razón se oscureció de tal forma, que sólo después de muchos errores y esfuerzos ve y entiende qué es Dios.

La ira de Dios está pendiendo sobre el pecador, a causa de su apartamiento de El. En el ámbito de lo humano ocurre que la amistad rota sólo puede ser reanudada por el amigo ofendido, y sólo puede ocurrir eso cuando la nueva amistad es más íntima que la anterior, de forma que su fuerza e intimidad superan la ofensa. Lo mismo ocurre con Dios; la amistad rota entre El y el hombre sólo puede renacer por iniciativa de Dios. Pero el hombre caído en pecado, de por sí no escapa de esa amistad, porque ya no es capaz de un amor desinteresado por culpa de su caída y extravío en el mundo, de su orgullo y egoísmo, de su esclavización a los poderes de la muerte y del diablo, de la esclavitud de su voluntad bajo el pecado; ya no es capaz de levantar su mirada al misterio interior e íntimo de Dios. Tiene que ser Dios mismo quien le libere de su prisión en el mundo y en el yo, le conceda la capacidad de amar y le regale la comprensión del misterio de la vida divina.

La fundamentación de la necesidad de la gracia hecha a partir del carácter de criatura del hombre es una fundamentación óntico-metafísica, y la hecha a partir de la situación histórica del hombre es concreta e histórica (Historia Sagrada).

Lo mejor será aceptar ambas fundamentaciones juntas, ya que se completan y corroboran recíprocamente. La fundamentación concreta e histórica tiene su última razón en el hecho de que el hombre no reconoció su carácter de criatura y no obró como correspondía a ese carácter, echando así a perder la historia. Dentro de la historia trastornada por él, tiene que participar de la Salvación, no por esfuerzo propio, sino por iniciativa de Dios. La Historia Sagrada nace cuando Dios configura la historia. La His-

toria Sagrada es la historia que Dios por propia iniciativa obra en los hombres y junto con los hombres, para restablecer la auténtica y recta relación entre los hombres y El. La actividad histórica de Dios llega a su punto culminante en Cristo. Lo ocurrido después de Cristo no es propiamente Historia Sagrada, sino realización de la Historia Sagrada hecha por Dios. El tiempo que sigue a Cristo es saludable, porque está determinado y caracterizado por la vida y obra de Cristo. La obra de Cristo es presencializada y actualizada en el tiempo que le sigue de forma que este tiempo es salvífico, aunque no sea Historia Sagrada en sentido estricto. El hombre, que es esencialmente histórico y sólo puede realizar su vida dentro de la historia, necesita la "dynamis" de la obra salvadora de Cristo, para participar de la Salvación, es decir, para llegar a su recta relación con Dios y no quedarse en sus éxitos políticos, económicos o culturales. Dentro de la historia necesita, por tanto, la Historia Sagrada para lograr la salvación. Dios le regala la fuerza y "dynamis" de la obra de Cristo en la Fe y Sacramentos.

Cuando el Concilio de Trento dice que la voluntad no se ha apagado del todo, no quiere decir que el hombre pueda hacer algo todavía por su propia salvación, haciendo Dios la mayor parte, sino que dentro del desorden en que vive son posibles aún decisiones libres, que configuren lo terrestre; pero esas decisiones no tienen significación positiva para la vida eterna. La declaración del Concilio se refiere a la estructura del hombre y no a sus posibilidades de salvación; dice que también el pecador sigue siendo hombre. Es una afirmación a favor de la "humanitas". Pero tiene gran importancia para la acción salvífica; si la gracia alcanza y afecta a una voluntad determinada estructuralmente por la libertad incluso después del pecado, esta voluntad puede desarrollar una actividad sobrenatural en la actividad de Dios.

III. Testimonio de la Escritura

Tanto los *Evangelios* como las *Epístolas* testifican la absoluta necesidad de la gracia.

a) Cristo exige una justicia más perfecta que la de los escribas y fariseos (*Mt.* 5, 20) y que no es posible para quien anhela dinero y gloria; para su realización se necesita la omnipotencia

de Dios, el Santo, que es capaz de realizar su santidad en la acción humana (*Mt.* 19, 23-26; *Mc.* 10, 23-27). El hombre de por sí no tiene fuerza creadora para realizar esa santidad ni para instaurar el reino de Dios, reinado del amor. No puede hacer más que rezar porque Dios le instaure (*Mt.* 7, 7-11). El Padre lo realiza por Cristo en el Espíritu Santo (*Lc.* 11, 13). Sólo el que renace del agua y del Espíritu Santo puede entrar en el reino de los cielos (*Io.* 3, 5). Sólo aquel a quien Dios da poder para ello puede entrar en comunidad con Dios trino (*Io.* 1, 12). Sólo participan de la amistad de Cristo aquellos a quienes Cristo llama a ella; nadie puede por sí mismo elegir a Jesús por amigo; Cristo es quien llama, no el hombre (*Io.* 15, 16); El es quien conduce a los demás hasta el Padre; sin El nadie llega al Padre (*Io.* 15, 1-5). Viceversa: sólo llega a Cristo quien es llevado por el Padre (*Io.* 6, 44). Sólo quien es íntimamente adoctrinado por el Padre puede entender quién es Cristo (*Io.* 6, 45). Por eso no deben admirarse los discípulos de que los oyentes de Jesús no entiendan las palabras sobre el pan de vida (*Io.* 6, 43).

b) En todas las epístolas—y especialmente en las dirigidas a los Romanos y Gálatas—acentúa San Pablo la impotencia del hombre para librarse del reino de las tinieblas y conquistar el reinado de la luz; todos cayeron en el pecado e ira de Dios; todos son justificados por la gracia sin méritos; nadie puede gloriarse de deber la Salvación a sus obras; hay que agradecerla a Dios misericordioso (*Rom.* 3, 22-28).

María enuncia en el *Magnificat* la ley de la Salvación con validez universal: "Mi alma magnifica al Señor y exulta de júbilo mi espíritu en Dios, mi Salvador, porque ha mirado la humildad de su sierva; por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada, porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso, cuyo nombre es santo. Su misericordia se derrama de generación en generación sobre los que le temen. Desplegó el poder de su brazo y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón. Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos. Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia. Según lo que había prometido a nuestros padres, a Abraham y a su descendencia para siempre" (*Lc.* 1, 45-55). Todo depende de la misericordia de Dios y no del propio querer o correr (*Rom.* 9, 16). La vida eterna es obra de Dios y no fruto de la

propia y autónoma actividad creadora (*Rom.* 6, 23); el hombre caído en pecado es siervo del pecado (*Rom.* 6, 17); no puede levantarse sobre lo terreno; busca lo terreno y no lo que es del Espíritu: "Los que son según la carne, sienten las cosas carnales; los que son según el espíritu, sienten las cosas espirituales... Por lo cual el apetito de la carne es enemistad con Dios y no se sujeta ni puede sujetarse a la ley de Dios. Los que viven según la carne, no pueden agradar a Dios" (*Rom.* 8, 5-8). De la acción carnal sólo se cosecha corrupción; quien quiera cosechar vida eterna, debe sembrar en el Espíritu; sólo el Espíritu Santo puede regalar la vida (*Gal.* 6, 7). Es, pues, Dios quien empieza la obra saludable en todo hombre (*Phil.* 1, 6); sólo El puede hacer creer la semilla (*I Cor.* 3, 6); en vano se afana el hombre, si Dios no edifica la Salvación (*I Cor.* 3, 9); sin su luz y su amor no hay comprensión para la obra de Cristo; sólo quien es iluminado por el Espíritu Santo puede darse cuenta de lo que le ha sido regalado por Dios; a los demás les parece locura y debilidad el mensaje de Cristo en que se revela la sabiduría y fuerza de Dios (*I Cor.* 2, 10-16; cfr. caps. 1-3). Sólo en el Espíritu puede el hombre llamar Señor a Jesús, es decir, entrar en viva relación con El (*I Cor.* 12, 3). Sólo existe la actividad creadora, es decir, la actividad fructífera para la vida eterna, en el Espíritu Santo (*Eph.* 3, 9).

IV. Doctrina de los Padres

En la *época de los Padres* encontramos un vivo desarrollo del testimonio de la Escritura. Los Padres apostólicos repiten simplemente lo que la Escritura dice sobre la necesidad de la gracia. Los apologetas tuvieron que refutar el error gnóstico de la naturalidad del bien y del pecado y, por tanto, defender la libertad de la voluntad; es, pues, natural que hablaran poco de la gracia. En el período prepelagiano, ningún Padre griego ni latino negó la necesidad de la gracia; más bien la afirmaron frecuentemente, y por cierto, los padres latinos más decididamente que los griegos. En la polémica contra los arrianos, el Espíritu Santo es frecuentemente llamado principio de nuestra santidad; incluso se demuestra su divinidad por el hecho de que nos santifica.

Citemos algunos textos:

Orígenes dice en la introducción a su tratado *Sobre la Oración* que: "Lo que por su grandeza y modo sobrehumano e infinita elevación sobre

nuestra naturaleza humana, caída en destino de muerte, es inaccesible a la comprensión del hombre mortal, se convierte en accesible por voluntad de Dios en la plenitud inconmensurable de la gracia divina derramada por Dios sobre los hombres, en cuanto que Jesucristo con la cooperación del Espíritu Santo es mediador de la gracia a favor nuestro. Mientras que, por ejemplo, la naturaleza humana no puede lograr la posesión de la sabiduría, por la que fueron creadas todas las cosas—pues según David, Dios creó todas las cosas en la sabiduría—, lo inaccesible se hace accesible por nuestro Señor Jesucristo, a quien por nosotros Dios hizo sabiduría, justicia, santificación y salvación. Pues, ¿qué hombre conocerá la voluntad de Dios?; y, ¿quién comprenderá lo que Dios quiere? Los pensamientos del hombre son impotentes y sus intenciones inseguras. El cuerpo mortal es gravoso al alma y la tienda terrestre lastra el espíritu. Sólo con muchos esfuerzos interpretamos lo terrestre; ¿quién ha barruntado lo celestial? Y, sin embargo, eso que es imposible se hace posible por la gracia de Dios. Pues el raptado al tercer cielo, escrudiñó el contenido del tercer cielo, porque oyó palabras inefables, que a los hombres no es permitido repetir, ¿Quién pudo decir que es posible a los hombres conocer las intenciones del Señor? Pero Dios lo conoce por mediación de Cristo" (BKV I, 7). En el escrito contra Celso se dice (lib. 7, sec. 33): "Sólo el corazón puro puede conocer a Dios, pero ni nuestros propósitos ni nuestra voluntad son suficientes para poseer un corazón completamente puro, sino que necesitamos la ayuda de Dios, que puede configurarlo así". En la sección 14 (BKV III, 265) dice: "Sólo por la bondad de Dios y su amor a los hombres y por la maravillosa eficacia divina penetra el conocimiento de Dios en quienes han sido previamente ganados para vivir dignos de quien les ha sido dado conocer, en quienes están dispuestos a no negarle ni herir el honor que le es debido, aunque sean llevados a la muerte y tenidos por hombres despreciables por la gente que a todo llama piedad, menos a lo que lo es de veras." En el Comentario a la epístola a los Romanos explica (9, 3) que: "aunque un hombre sea perfecto, si le falta tu sabiduría, es tenido por nada". De la misma manera podemos decir: "aunque uno sea perfecto en la fe que nace de los hijos de los hombres, si le falta la fe que proviene de ti, es tenido por nada..." Y así en todas las cosas... Existe cierta perfección entre los hijos de los hombres, que se adquiere por propio trabajo y esfuerzo, sea en la sabiduría, sea en la instrucción o en cualquier otro oficio. Pero si no tienen la gracia dada por Dios no son nada, pues si les falta la gracia del Espíritu, no pueden ser miembros del cuerpo de Cristo" (Hans Urs von Balthasar, *Geist und Feuer. Origenes* (1938) 280). En la obra contra Celso se asegura que: "Aunque Celso o el judío a quien él hace hablar se burlen de mis palabras, debo decirlas: muchos han entrado en el cristianismo en cierto modo contra su voluntad, porque un poder espiritual transformó de repente su alma de tal manera que estaban dispuestos a morir por la fe hasta entonces odiada y que en sueños o en vigilia obró en su imaginación. Hemos conocido muchos casos de estos. Pero si los citáramos, aunque hemos sido testigos de vista, provocarían en los incrédulos una sonora carcajada. Pues supondrían que nosotros hacemos lo mismo que la gente de la que ellos creen que inventan tales visiones. Pero Dios es testigo de nuestra buena intención, de que queremos corroborar la divina doctrina de Jesús no con datos falsos, sino con hechos claros y múltiples" (libro 1, sec. 46).

La doctrina de Orígenes siguió siendo la doctrina de los Padres griegos en la época prepelagiana. Citemos sólo un ejemplo. San Gregorio de Nisa decía en su obra *La Oración del Señor* (plática 4, sec. 2): "¿Por qué pedimos que Dios nos conceda la voluntad de ser buenos y de hacer el bien? Porque la naturaleza humana es demasiado débil para el bien desde que perdió la fuerza para ello por culpa del pecado. Pues no se convierte el hombre al bien con la misma facilidad con que se convierte al mal, del mismo modo que puede observarse en el cuerpo: el sano se pone enfermo de modo distinto y con distinta facilidad, de la que tiene el enfermo para curarse. A menudo un hombre fuerte es puesto en extremo peligro por una sola herida: un golpe único de fiebre o una recaída paralizó toda la energía del cuerpo, una pequeña dosis de veneno le debilitó o destruyó; por una mordedura de serpiente, o por una picadura de un insecto venenoso, por una caída o un hartazgo o por cosas parecidas sobrevino a veces rápidamente una enfermedad y hasta la muerte. En cambio curar una enfermedad exige por regla general una detenida reflexión, soportar muchos dolores y la aplicación de una refinada técnica médica. De modo análogo en lo espiritual no necesitamos para avanzar en el mal nadie que nos ayude, porque en nuestra corrompida voluntad el mal se desarrolla hasta su plenitud como por su propio impulso; pero cuando el platillo de la balanza tiene que inclinarse hacia el bien, necesitamos la ayuda de Dios, que guíe nuestra voluntad hasta su realización. Por eso pide nuestra oración: ya que tu voluntad, Señor, es la templanza y yo en cambio soy carnal y estoy vendido al poder del pecado, que la voluntad nazca en mí por su fuerza: la justicia, la piedad, el dominio de las pasiones. Pues el concepto de voluntad implica en germen todas las virtudes, y la voluntad de Dios encierra todo el bien que podemos pensar."

San Agustín, cuya doctrina sobre la gracia fué ampliamente aceptada por el Concilio de Orange, destacó sobre todo la necesidad de la gracia en la polémica contra Pelagio. Dice, por ejemplo, en el comentario a San Juan (*Io.* 6, 43): "No murmuréis entre vosotros; nadie puede llegar a mí si no le lleva el Padre que me envió." Importante alusión a la gracia. Nadie llega, a no ser que sea llevado. No pretendas saber a quién lleva y a quién no, por qué lleva al uno y no al otro, si no quieres equivocarte. Oye y entiende de una vez para siempre: tú no has sido llevado todavía. Reza para que seas llevado. ¿Qué decimos, hermanos? Cuando somos llevados a Cristo, ¿creemos contra nuestra voluntad? ¿Se nos hace violencia y no es estimulada la voluntad? Uno puede ir a la iglesia contra su voluntad, puede acercarse al altar y recibir el sacramento sin quererlo, pero sólo puede creer, si lo quiere... De las raíces del corazón nace la confesión (Bekenntnis). A veces, oyes a uno que confiesa y no sabes si cree. Pero tampoco puedes llamar confesor a aquel de quien piensas que no cree. Pues confesar significa decir lo que se tiene en el corazón; si uno tiene una cosa en el corazón y dice otra, habla, pero no confiesa. Pues sólo con el corazón se cree en Cristo, lo que en verdad nadie hace contra su voluntad; pero el que es llevado, parece en cierto modo que es obligado contra su voluntad. ¿Cómo resolveremos entonces la cuestión "nadie llega a mí a no ser que le lleve el Padre que me envió..."? No debes pensar que eres llevado contra tu voluntad; el espíritu es llevado también por el amor. Tampoco debemos temer ser criticados a causa de esta expresión de la Sagrada Escritura por gentes que ven críticamente las cosas

y están lejos de comprender las cosas divinas, ni debemos temer que se nos diga: ¿Cómo es posible que yo crea libremente si soy llevado? Yo os digo: libremente es poco..., eres llevado incluso con complacencia de tu parte. ¿Qué significa ser llevado gustosamente?... Existe cierto placer del corazón... Si el poeta pudo decir: a todos les arrastra su placer, no la necesidad, sino el gusto, no la violencia, sino la diversión, ¿cuánto más podemos decir nosotros que el hombre es llevado a Cristo, que tiene su alegría en la verdad, en la felicidad, en la justicia, en la vida eterna, todo lo cual es Cristo? ¿O es que sólo los sentidos corporales tienen placer propio y el espíritu no tiene su correspondiente satisfacción y placer? Piensa en un enamorado; él entiende lo que digo; piensa en el que anhela algo, en el hambriento, piensa en el que camina por este desierto y está sediento y hambrea las fuentes de la vida eterna; imagina un hombre así, él sabe lo que digo. Pero si hablo a un hombre frío y helado, no sabe lo que digo. Así eran los que murmuraban entre sí... El Padre lleva hasta el Hijo a quienes creen en el Hijo, porque creen que Dios es su Padre... Aquel a quien el Padre llevó, dijo: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo. No como un profeta, ni como Juan, ni como el justo, sino el Unico, Tú eres, el Cristo, el Hijo de Dios vivo. Mira que fué llevado y llevado por el Padre: bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, pues no te han revelado esas cosas ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Esta revelación es la atracción. Si enseñas a una oveja una rama verde, es atraída por ella; le enseñas unas nueces a un muchacho y le atraes, y corra donde corra es atraído por ellas: por el amor es arrastrado y no por la violencia corporal, por una atadura del corazón es arrastrado. ¿Y si estas cosas de placeres y diversiones terrenas arrastran al hombre, porque es cierto que a todos les arrastra su placer, Cristo revelado por el Padre no atraerá? ¿Qué cosa anhela más el alma que la verdad?" (plática 26, sec. 2-5).

En la obra *De vocatione gentium*, escrita hacia el 450, problablemente por Próspero de Aquitania, se dice (1, 7): "Aunque uno se empeñe con su razón natural en luchar contra sus faltas, no hace más que adornar infructuosamente esta vida temporal; nada adelanta hacia la verdadera virtud ni hacia la vida eterna. Pues sin adorar al verdadero Dios, es pecado lo que parece virtud y nadie puede agradar a Dios sin la gracia." Cfr. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I. 2, 264.

V. Errores naturalistas y racionalistas

En contradicción con la doctrina de la Iglesia sobre la necesidad de la gracia están todos los sistemas *naturalistas*, especialmente los que niegan la relación creador-criatura, como, por ejemplo, el gnosticismo, el maniqueísmo, el pelagianismo, la doctrina de la salvación de las religiones de misterios, el racionalismo en sus distintas y múltiples ramificaciones y el modernismo. Confróntese P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea* y *Dominio de la razón.*

Según los *gnósticos*, la salvación y santificación no es un proceso ético, sino un proceso cósmico-natural. El destino de cada hombre está *a priori* determinado por la cantidad de partículas de luz que posee. Todos los esfuerzos personales ético-religiosos no pueden librar de la fatalidad de ese proceso natural y extrapersonal. Sólo se santifican plenamente los pneumáticos (hombres espirituales); los hílicos (hombres materiales), en quienes luz y tinieblas están en equilibrio, logran sólo una mediana santidad. Confróntese Hans Urs von Balthasar, *Irenäus. Geduld des Reifens. Die christliche Antwortdes zweiten Jahrhunderts* (1549).

El *pelagianismo* fué fundado a principios del siglo v por el monje Pelagio, procedente de Inglaterra, que predicó severamente la seriedad y gravedad del cristianismo contra la mundanización y secularización de Roma, que se extendía por la Iglesia, en tiempos de Constantino. Celestio y Julián de Eclano propagaron y defendieron la doctrina. Significa un ilimitado optimismo ético, una desmedida confianza en la capacidad activa de la naturaleza humana.

Las ideas de Pelagio pueden resumirse en las siguientes proposiciones: el estado de Adán después de la caída no se distingue esencialmente del estado en que vivió antes de caer en pecado. Hizo daño a la Humanidad sólo por su mal ejemplo, pero no por la herencia de su pecado. No existe, pues, el pecado original. Del mismo modo, Cristo aprovechó a la Humanidad sólo por su buen ejemplo. Las fuerzas morales del hombre no se debilitan después del primer pecado. El hombre, equilibrado entre el bien y el mal, puede evitar el mal con sus propias fuerzas, con libertad completamente sana, y convertirse de nuevo a Dios después de un pecado. Puede merecer por sus propias fuerzas la vida eterna. El bautismo de los niños sólo es necesario para obtener el reino de los cielos, pero no para obtener la vida eterna. Pelagio reconoció la existencia de una gracia, pero creía que era o la gracia externa (ejemplo de Cristo) o la libre voluntad del hombre. Contra el pelagianismo se dirigieron varias definiciones doctrinales de la Iglesia (cfr. § 202). Al negar lo sobrenatural o valorarlo como superfluo, el pelagianismo ataca la revelación sobrenatural en su misma medula. La decidida repulsa del pelagianismo fué una confesión de la Iglesia a favor de Cristo y de su obra y a favor de su propio ser sobrenatural.

Puede suponerse que en el pelagianismo encontró su cristalización teórica una actitud muy difundida entre los pueblos germá-

nicos al principio de su cristianización. El "cristiano" fué tenido por salvador del demonio, de los genios diabólicos, de los fantasmas y de la imprevisibilidad del destino, mientras no hubo una idea clara y ajustada a la revelación del pecado (cfr. Ludwig A. Winterswyl, *Die Germanen in der Epiphanie des Christus*, en "Die Schildgenosse", 13, 1934, 117).

El *racionalismo* tiene necesariamente que negar la gracia, porque aparta de su imagen del mundo y de su idea de la vida como inexistente todo lo que no es accesible al puro pensamiento, todo lo que no puede ser expresado cognoscitivamente.

Pero, en realidad, incluso los movimientos vitales naturales, como el arte y la poesía, proceden de un fondo inaccesible a la razón y más allá del umbral de la conciencia. El fondo de los movimientos vitales sobrenaturales yace todavía más profundo y es, por tanto, menos accesible al concepto de razón: proceden de la profundidad de Dios.

Así se entiende que los autores que describen la vida cristiana hablen frecuentemente de noche y muerte, por ejemplo San Clemente de Alejandría, el seudo-Dionisio Aeropagita y todos los místicos. Aluden así, entre otras cosas, al fondo primero, misterioso, oscuro e inexplicable de la vida de fe. La palabra "muerte" significa que la verdadera vida de fe, no surge del propio fondo vital; sino de un principio infundido al hombre desde fuera. Expresa además la conciencia del íntimo entretejimiento de la muerte y la vida.

La doctrina cristiana de la gracia como último fundamento vital de toda religiosidad redime el *irracionalismo* extracristiano tal como aparece, por ejemplo, en los misterios órficos y en la mística dionisíaca.

La gracia propiamente dicha es negada con la misma decisión que por los racionalistas por el *Modernismo* (cfr. DD. 2072, 2074, 2077, 2079, 2089, 2094), que continúa las doctrinas de la tendencia protestante liberal tal como aparece, por ejemplo, en Schleiermacher.

La diferencia más honda entre la doctrina católica sobre la necesidad de la gracia y las teorías extracristianas de la salvación del pasado y del presente consiste en que, según la primera, la salvación, viene de lo alto y libra al hombre de la fatalidad de la Naturaleza, mientras que según las teorías no cristianas, la salvación procede de abajo, del hombre mismo, y no le libra, por tanto, de su complicidad con la Naturaleza. Según las doctrinas no cristianas, la salvación se logra entregándose a la vida total de la Naturaleza en su nacer, crecer y hundirse, realizando la concien-

cia de que la propia vida no es más que una fase de esa vida total de la Naturaleza. Tales teorías soteriológicas significan, por tanto, la negación de la ineludible dignidad de la persona. La piedad más profunda consiste justamente en negar la persona y su exigencia de innegable unicidad para sentirse como una ola en la corriente o como un árbol en el bosque. Frente a eso, significa la doctrina cristiana de la gracia una verdadera y real garantía y estímulo de la dignidad personal (cfr. vol. II, § 105). Sería un gran error creer que la gracia tiende primariamente al desarrollo de la mismidad personal; primariamente tiende a introducir al hombre en el reino de Dios, a que pueda someterse al dominio de Dios y cantar al Señor una digna alabanza. Al cumplir eso, participa de la vida divina. En la participación de la vida de Dios logra su verdadera mismidad. La unión con Dios que obra la gracia, significa a la vez la suma plenitud del hombre. La gracia tiende, pues, a configurar hijos de Dios y no personalidades cerradas en sí. Pero el hijo de Dios es a la vez la suma realización del ser personal humano.

VI. La gracia no anula la libertad

No hay que temer que la doctrina de la necesidad de la gracia favorezca la conducta puramente pasiva o quebrante *la ética de la acción y de la voluntad.* Tales temores, en lo que tengan de acertado, pueden referirse no a la doctrina católica de la gracia, sino a la teoría dialéctica actual, según la cual el hombre fué corrompido esencialmente por el pecado original de forma que se hizo pecador y peca necesariamente.

No es degradante para el hombre el haber sido destinado por Dios para un fin que no puede alcanzar por sus propias fuerzas, sino sólo mediante la gracia de Dios. Dios, en cuanto creador y señor de la Creación, tiene el derecho y el poder de disponer de los hombres; no depende del capricho humano, adónde debe ir y por qué caminos. Por otra parte, la determinación del fin del hombre por parte de Dios no procede de un capricho, sino del amor más íntimo y fuerte por el que Dios quiere atraer al hombre mediante su misma acción creadora lo más cerca posible de Sí, para hacerle participar de su propia riqueza y gloria divinas. La gracia que Dios regala a los hombres es, por tanto—como los regalos que se hacen mutuamente los hombres—, signo y prenda

del amor divino. Aceptar un símbolo de amor no es ninguna ofensa a la dignidad de quien lo recibe, sino un enriquecimiento y alegría; la aceptación, por su parte, se convierte en un regalo del amado al amante. La realidad, mentada con la palabra amor no significa debilidad de ninguna especie; pues el amor de Dios no es primariamente caricia o ternura, sino grandeza, magnificencia y honor, porque tiende a hacer partícipe al hombre de la propia grandeza y honor de Dios.

La doctrina católica de la gracia tampoco significa la *negación de la libertad humana;* más bien asegura su realización y cumplimiento. La libertad humana no es ilimitada, porque es creada. La criatura, por el hecho de serlo, no tiene ninguna actividad absoluta y originariamente creadora. Del mismo modo que su ser está fundado continuamente en Dios, lo está también su actividad. Sin embargo, cuando Dios estimula e impulsa a la criatura hacia la actividad, resta todavía espacio suficiente para la suprema tensión y la más viva actividad; la gracia capacita a la criatura para la máxima actividad. El proceso puede simbolizarse en la relación del que escucha y del que habla; cuanto más recibe la influencia del conferenciante, es decir, cuanto más pasivo es, tanto más activo debe ser para asimilar y apropiarse lo oído; un máximum de pasividad condiciona un máximum de actividad. El oyente adormilado se sustrae a la influencia del orador; frente al orador no tiene el papel de sujeto pasivo, y justamente por eso le falta la actividad. Cuanto más obra Dios en la criatura y cuanto más recibe la criatura la actividad divina, tanto más se pone en movimiento su propia actividad.

La *conciencia de pecado,* incluída en la fe, en la necesidad de la gracia, es inseparable del hombre, como demuestran las experiencias humana y la historia de la religión. Es la conciencia de haberse puesto en contradicción con Dios y de tener que ser responsables de ello. En el cristiano, se añade además la conciencia de que la separación entre Dios y el hombre causada por el pecado sólo puede ser anulada de nuevo por Dios, porque nosotros, por nuestras solas fuerzas, no podemos entrar en ninguna relación real con Dios, que es en todo completamente distinto de nosotros. Esta conciencia está a la vez llena de la seguridad de que Dios puede re-crear la amistad destruída, gracias a su actividad creadora (cfr. el *perhorresco et inardesco* agustiniano; *Confesiones,* 7, 4). La conciencia de pecado tampoco significa la paralización y debilitación de la voluntad humana, sino que está unida a la con-

fianza en el amor omnipotente y omnipotencia bondadosa de Dios. Al hacerse el hombre consciente de la ayuda de Dios, se hace consciente de su "poder"—regalado por Dios e intrépido ante todas las dificultades—, ya que crece y sabe que le manan ininterrumpidamente nuevas fuerzas desde una profundidad inagotable. La autoconciencia del cristiano se potencia, por tanto, gracias a su fe en la gracia. Esto no obsta para que a esa conciencia de sí se una y entreteja misteriosamente y de modo racionalmente inexplicable la conciencia creyente, e incluso la vivencia de la propia debilidad y caducidad. Humildad y conciencia de sí mismo se condicionan recíprocamente. Viceversa: la conciencia de estar entregado a las propias fuerzas, aunque puede ser ocasión del desarrollo sumo de tales fuerzas, conduce al morboso endiosamiento de sí mismo, al activismo fanático, y, con el tiempo, a la náusea y desesperación, a consecuencia de la inevitable vivencia de la propia limitación, fundada en último término en el hecho de ser criatura.

VII. Necesidad de la gracia preparatoria

a) Las explicaciones anteriores demuestran que la gracia sobrenatural es imprescindible para toda acción saludable. Por lo demás, hemos hablado de la gracia en general. En las citadas definiciones de la Iglesia la gracia necesaria para la salvación no siempre es caracterizada como gracia actual; en algunos textos puede ser entendida como gracia esencial o gracia habitual. Sin embargo, debe entenderse como gracia actual siempre que se diga que es necesaria para acciones que conducen al estado de cristiano. Al hombre se le exhorta en la Escritura a que se aparte del pecado y se convierta a Dios; para percibir, entender y obedecer tal exhortación necesita la gracia. La gracia necesaria para las acciones que preceden a la justificación y tienden a ella es, por supuesto, la gracia actual y no la gracia santificante (la vida divina en nosotros). (La cuestión de si quien está en estado de gracia necesita todavía gracias actuales, será tratada en la sección tercera al estudiar los frutos del estado de cristiano.)

b) Es dogma de fe que *necesitamos la gracia sobrenatural para todas las acciones saludables que nos preparan la justificación.* Concilio de Trento, sesión 6.ª, canon 3.

En el capítulo quinto se expone más concretamente la misma doctrina: "Declara, además (el sacrosanto Concilio), que el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios preveniente por medio de Cristo Jesús, esto es, de la vocación, por la que son llamados sin que exista mérito alguno en ellos, para que quienes

se apartaron de Dios por los pecados, por la gracia de El, que los excita y ayuda a convertirse, se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente (can. 4 y 5) a la misma gracia, de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de El. De ahí que cuando en las Sagradas Letras se dice: Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros *(Zac.* 1, 3), somos advertidos de nuestra libertad; cuando respondemos: Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos *(Lam.* 5, 21), confesamos que somos prevenidos de la gracia de Dios" (D. 797). Más de mil años antes había profesado la misma fe el Concilio de Orange (529). La ocasión de tal profesión de fe fué el semipelagianismo, cuyos defensores eran varones muy considerados y moralmente irreprochables. Casiano, Fausto de Riez, Vicente de Leríns. Según ellos, el primer paso por el camino de la salvación es una acción autónoma de la voluntad humana. Frente a ellos acentuó el Concilio que incluso el primer paso hacia Dios debía ser obrado por Dios mismo; en realidad no se ve por qué el hombre no iba a poder avanzar en el camino de la salvación, supuesto que pudiera empezar y dar el primer paso. Si en el proceso de la salvación el hombre puede empezar y Dios pasa a segundo plano, la salvación no sería obra de la gracia, sino una acción humana que Dios confirma. Se atribuye al hombre tal independencia frente a Dios, que puede de por sí decidir sobre su salvación o condenación, mientras que Dios no hace más que aprobarlo. En el "semipelagianismo" bulle la autonomía humana exigiendo su poder; en definitiva, el hombre logra, según esta doctrina, disponer de Dios a voluntad, ya que no puede negar la gracia a quien se vuelve hacia El. El Concilio de Orange pronunció sentencia de muerte contra esa autonomía humana, contra la soberbia; los Padres del Concilio profesaron la soberanía y primacía de Dios; concedieron a Dios el honor que se le debe, mientras que el semipelagianismo atribuía al hombre un honor indebido. La salvación, es decir, la entrada en la vida trinitaria es algo cerrado a los hombres, si Dios no les introduce en su vida. Dios se regala al hombre por puro amor libre. Todo pasó del hombre hacia Dios sólo es posible como respuesta a la llamada del amor de Dios. Toda conversión hacia la participación en la vida de Dios, es decir, toda acción saludable, toda acción humana con sentido definitivo, sólo es posible cuando la voluntad y el corazón del hombre están abiertos a Cristo, que es el camino hacia el Padre y hacia la vida íntima de Dios. El hombre no puede dar un paso hacia Dios si no es iluminado y movido por el Espíritu Santo. Según la mayoría de los teólogos, la definición de la Iglesia se refiere no sólo a la inclinación a creer *(pius credulitatis affectus)*, sino también al juicio sobre la credibilidad de la Revelación *(iudicium credibilitatis)*.

c) Los *Textos de la Escritura,* que se citan a favor de la necesidad de la gracia en general, testifican también la necesidad de la gracia para el primer paso hacia la salvación. Fué Dios quien abrió el corazón a Lidia, en Tiatira, purpuraria, para que escuchara con atención las palabras de San Pablo (*Act.* 16, 14).

La fe en Cristo es una gracia (*Philp.* 1, 29). De Dios parte el movimiento de la voluntad, que conduce a Cristo (*Phil.* 2, 13). El Padre es quien lleva al hombre hasta Cristo (*Io.* 6, 44). La fe con que el hombre confiesa a Cristo, Hijo de Dios encarnado, no es obra de hombres, sino de Dios (*Eph.* 2, 8). La comprensión de Cristo y la afirmación de Jesús proceden del Padre, que está en los cielos, y no de la naturaleza humana (*Mt.* 16, 17). (En *II Cor.* 3, 5, no se dice que el hombre natural sea incapaz de pensar algo bueno, sino que el Apóstol no es capaz de encontrar el recto camino y medio para la actividad apostólica verdaderamente fructífera.)

Frente a los textos que acentúan la necesidad de la gracia, existen los que exigen al hombre convertirse a Dios, hacer penitencia, hacerse como niños y bautizarse. Tales llamadas a que el hombre se decida por Dios, no invalidan los textos que hablan de la necesidad de la gracia y de la incondicional primacía de Dios. Ambas cosas son ciertas: la Salvación es obra de Dios; pero el hombre la logra en su libre decisión por Dios. Más tarde se tratará de cómo pueden conciliarse la omnieficiencia divina y la libertad humana. La Escritura, por su parte, no hace ningún intento de conciliar ambos procesos, al parecer contradictorios.

d) En la *época de los Santos Padres,* San Agustín pudo invocar la tradición en su polémica contra el semipelagianismo. Ciertamente, tuvo que confesar: "Mientras vosotros no atizasteis la polémica, los Padres anteriores a nosotros hablaron con poco cuidado". Lucharon también contra el espíritu semipelagiano Próspero de Aquitania y Fulgencio de Ruspe" (cfr. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* I, 2, 287-302).

§ 203

Límites de la necesidad de la gracia

1. Cuando la Revelación acentúa la necesidad de la gracia, no quiere decir que el hombre esté corrompido hasta en las raíces de su ser, sino solamente que es incapaz de hacer determinadas obras buenas, de obrar el bien sobrenatural, de realizar acciones que estén en íntima relación con la vida de santidad de Dios trino.

Es la teología de la Reforma la que afirma la total corrupción de la naturaleza humana; la naturaleza humana no sólo está herida o debilitada, sino corrompida; por tanto, todo lo que procede de ella no puede menos de ser pecado; el hombre es de por sí incapaz de hacer el mínimo bien; si ocurre algo bueno, es la gracia de Dios quien lo hace; sólo Dios puede hacer algo bueno por medio del pecador. La teología dialéctica ha ampliado consecuentemente esta doctrina hasta el extremo; todo esfuerzo hacia Dios, incluso la oración, por parte del hombre que no está en gracia, tiene el carácter del pecado; cuanto más se esfuerza el hombre, tanto más demuestra su orgullo, sobre el que recae la justicia de Dios. La razón más profunda de tales doctrinas es el hecho de que los reformadores creen que sólo así se concede a Dios el honor que le es debido. ¡Soli Deo gloria! Tal es la fórmula en que puede expresar, en resumen, su planteamiento. La gloria de Dios no puede ser menoscabada y al hombre debe quitársele toda supuesta gloria (cfr. § 205).

2. El Concilio de Trento declaró que tal doctrina no está de acuerdo con la Revelación; no la contradice por lo que afirma, sino por lo que niega. El Concilio de Trento profesó toda la Revelación, la primacía y soberanía de Dios y la gloria del hombre procedente de Dios y deformada, aunque no aniquilada, por el hombre. No hay aquí ningún menoscabo de la gloria de Dios, pues incluso la gloria que le queda al hombre en el pecado hay que agradecerla a Dios.

Sin embargo, el Concilio de Trento no resolvió todas las cuestiones. Los siglos XVI y XVII están llenos de polémicas sobre la corrupción pecaminosa del hombre y sobre el poder de la gracia divina. Cuanto más confiadamente fueron ensalzadas por unos las capacidades del hombre, tanto más desesperan otros de ellas; era la época de la conciencia de la personalidad (Renacimiento); unos predicaron la alegría en el mundo y vieron en la transformación y configuración de la tierra el sentido de la vida humana; la Naturaleza ocultaba cada vez más la gloria de Dios (inmanentismo de la modernidad); otros predicaban, tanto más destacada y exclusivamente, el mundo sobrenatural, y caracterizaban el servicio a la Tierra como concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida. Mientras unos lo esperaban todo de la Naturaleza, otros lo esperaban todo de las fuerzas sobrenaturales.

La Iglesia unió los términos contrarios en una superior unidad llena de tensión. Se evitan los errores, cuando Dios y el hombre son considerados en su viviente relación y no simplemente en sus oposiciones y contradicciones.

3. Miguel Bayo, profesor en Lovaina, que vivió de 1530 a 1589, vió—como Lutero—la esencia del pecado original en la concupiscencia. La siempre orgullosa y rebelde voluntad del hombre, corrompe todo lo que hace el hombre que no está en gracia es decir, según Bayo, el que no cree. La gracia tiene que hacer violencia a quien se resiste y está en contradicción con ella para poder realizar acciones verdaderamente buenas; le violenta y domina mediante el amor. La libertad queda intacta en esa violencia, porque consiste en ser libres de toda violencia exterior y no en ser libres de la necesidad interna. Bayo invoca a San Agustín; siempre que se levante una protesta teológica contra la secularización y mundanización del cristianismo, será invocado el nombre de San Agustín. En realidad, Bayo está más cerca de Pelagio que de San Agustín; es cierto que acentúa el hecho de que el hombre no puede hacer nada bueno sin Dios, pero a la vez dice que el hombre tiene cierta exigencia de gracia, porque sin ella su naturaleza sería incompleta. La gracia se convierte así en un elemento de la Naturaleza. El sobrenaturalismo, que no deja a la Naturaleza ninguna posibilidad de hacer el bien, se convierte de pronto en un naturalismo que niega la gracia en cuanto tal. El año 1579 condenó Pío V unas 79 proposiciones de su escrito (cfr. D. 1001-80).

Cornelio Jansenio (1585-1638), obispo de Ypern, escribió una monografía sobre la doctrina agustiniana de la gracia, que apareció sin el nombre del autor el año 1640. Tuvo animados aplausos y acres condenaciones. Sus teorías fueron celosamente cultivadas por las monjas y ermitaños del Port-Royal. El hombre está dominado por la concupiscencia mala *(delectatio terrestris)*; peca, pues, necesariamente, mientras no le sea infundido el placer celestial *(delectatio caelestis)* que venza la concupiscencia terrena.

El hombre es violentado por el deleite celestial; no puede resistirle, cuando es más fuerte que el terreno. Tales pensamientos son raros; al concederlos o negarlos, Dios se revela como Señor absoluto. En las monjas y ermitaños de Port-Royal hizo impresión, sobre todo, la dura ascesis y enorme seriedad de la obra. El

año 1653 condenó el Papa Inocencio X cinco proposiciones de su libro (D. 1092-1096; cfr. D. 1650).

4. Frente a todas estas exageraciones, la Iglesia ha definido que el pecado original *no ha corrompido del todo* la naturaleza humana. Confesó así la verdad de que incluso el hombre caído es criatura de Dios, y que por ser hombre, e incluso en su estado de hombre caído, es de algún modo imagen de Dios y está dominado por el amor de Dios. La fe de la Iglesia en la gloria—aunque sea mínima y esté desfigurada—del hombre caído es una confesión de la gloria y honor de Dios, que se realizan en todas las criaturas y, sobre todo, en el espíritu humano, porque participa de la vida espiritual de Dios.

Según la doctrina de la Iglesia, el resto de la gloria divina que queda en el hombre caído consiste, entre otras cosas, en que todavía tiene ojos para ver la gloria de Dios y oídos para escuchar la voluntad divina. La Iglesia enseña, por tanto, que incluso el hombre caído *puede conocer la existencia de Dios y hacer el bien moral* con sus fuerzas naturales y sin gracia sobrenatural.

En el primer volumen dijimos lo más importante sobre el tema de la cognoscibilidad de Dios con las fuerzas naturales del espíritu (§ 30). La afirmación de que el hombre caído puede hacer el bien moral sin ayuda de la gracia no es dogma de fe, pero es doctrina segura de la Iglesia. Fué enunciada al condenar las proposiciones contrarias de Bayo y Quesnel. Así, por ejemplo, están condenadas las siguientes proposiciones de Bayo: "El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia de Dios, no vale sino para pecar" (D. 1027), o la que dice: "Es error pelagiano decir que el libre albedrío tiene fuerza para evitar pecado alguno" (D. 1028; cfr. 1030, 1389, 1524).

Tenemos que subrayar ahora lo mismo que al hablar de la cognoscibilidad natural de Dios, que las definiciones de la Iglesia no hablan más que de la posibilidad de una moralidad natural y *no de su realidad o facticidad*. Es, pues, compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría de que no existe ninguna acción puramente natural que sea buena, sino que sólo son buenas las acciones referidas a la comunidad con el Padre celestial. Aunque así sea, la doctrina de la posibilidad de la acción naturalmente buena tiene suma importancia; expresa una imagen del hombre, en la que existen la disposición, la inclinación y la libertad de la voluntad para el bien, aunque sólo sean débiles e ineficaces. La gracia divina encuentra al menos un punto de apoyo para su acción; no

necesita golpear y empujar al hombre como una piedra. Bajo la acción de la gracia y de su fuerza excitante y animadora se pueden realizar verdaderamente acciones dignas del hombre.

El hecho de que toda la creación esté ordenada a Cristo habla a favor de la teoría de que no existe la acción naturalmente buena. Ninguna cosa cae fuera de la relación a Cristo; según eso, el fin de la creación es único: la participación en el reino de Dios mediante la participación en la gloria de Cristo glorificado. No hay nada que no esté ordenado a ese fin ni que se oponga al ordenamiento hacia ese estado. El hombre no puede ni por un momento salirse de la corriente en la que toda la creación fluye hacia Cristo o refluye de El.

A consecuencia de su relación con Cristo nunca estuvo la humanidad sin gracia; aunque escasa, nunca faltó del todo. La Humanidad no ha tenido que soportar jamás un estado del todo falto de gracia; no tuvo, por tanto, que sufrir el pecado en toda su terribilidad. Cfr. § 143.

Bayo se equivocó también al confundir al no creyente con el que no está en gracia; este error dió origen a la afirmación no menos errónea de que todas las obras del no creyente y del pagano son pecados y de que las virtudes de los filósofos son vicios. La Iglesia condenó esta proposición (D. 1025; cfr. D. 1298).

5. Según el testimonio de la *Escritura*, la situación moral de los paganos es sombría; pero no carecen de todo bien *(Mt.* 5, 48; *Dan.* 4, 24; *Ex.* 1, 15-21; *Ez.* 29, 18-20).

6. San Justino Mártir enuncia una opinión muy extendida entre los Padres preagustinianos cuando dice *(Primera Apología,* 46): "Es doctrina que hemos recibido, y que ya antes hemos explicado, el hecho de que Cristo, en cuanto Logos (=Rázón), de quien participa todo el género humano, es el Primogénito de Dios. Los que vivieron conforme a la razón (con el Logos) son cristianos, aunque fueran tenidos por ateos, como entre los griegos Sócrates, Heráclito y otros semejantes, y entre los no griegos Abraham, Ananías, Elías y muchos otros, cuyas acciones y nombres no queremos enumerar ahora, porque sería demasiado largo. Por eso los que antes (antes de Cristo) vivieron sin razón (sin Logos) fueron también malos hombres, enemigos de Cristo y asesinos de los que vivieron conforme a la razón; en cambio quien vivió y vive todavía conforme a la razón es cristiano y puede vivir sin miedo ni angustia." Tampoco San Agustín, que suele juzgar muy desfavorablemente la moralidad de los paganos, tiene sus acciones por malas en sí. Sólo les falta, según él, el último y definitivo sentido. Como sólo tienen una especie de penúltimo sentido, en realidad no tienen sentido. "Aunque parezca que el espíritu domina el cuer-

po y la razón domina los vicios, ni la razón ni el espíritu dominan sobre el cuerpo o sobre los vicios, si por su parte no sirven a Dios como Dios mismo ha mandado que le sirvan. En realidad es una extraña razón que no conoce al verdadero Dios ni se somete a sus preceptos, sino que se abandona a la tentación de los viciosos demonios. Según esto, las virtudes que cree tener y con las que domina el cuerpo y los vicios son pasiones y no virtudes. Pues aunque algunos las tienen por verdaderas y honrosas virtudes, en caso de que se ejerciten por sí mismas y no por algo distinto de ellas son hinchadas y soberbias y, por tanto, no deben ser tenidas por virtudes, sino por pasiones. Pues lo mismo que lo que da vida a la carne no procede de la carne, sino de algo superior, lo que hace feliz al hombre no procede del hombre, sino de más arriba; y esto no vale sólo del hombre, sino de cualquier fuerza y poder celestial" (*De la Ciudad de Dios,* lib. 19, cap. 25). Al comentar el Evangelio de San Juan (10, 1), dice también: "Hay muchos que son tenidos por buenos hombres, varones buenos, mujeres buenas según el sentido de cierta dirección de la vida presente y que cumplen bien lo que está prescrito en los mandamientos: honran a sus padres, no cometen adulterio, no matan, no roban, no testifican en falso contra nadie y cumplen a su modo los demás preceptos de la ley, pero no son cristianos y se ufanan como aquéllos: ¿es que somos ciegos? Pero como todo lo que hacen lo hacen en vano por no saber a que fin deben referirlo, el Señor nos ofrece en la lección de hoy una parábola del rebaño y de la puerta, por la que se entra en el aprisco. Pueden los paganos decir: vivimos bien. Si no entran por la puerta, ¿de qué les aprovecha eso de que se glorían? La vida buena debe aprovechar para conseguir la vida eterna; ¿de qué aprovecha la vida buena a quien no va a ser concedida la vida eterna? Y no se puede hablar de vida buena en quienes o desconocen por ceguera el fin de tal vida o lo desprecian por presunción. No hay verdadera y segura esperanza de vida eterna para quien no conozca la vida—que es Cristo—y no entre al aprisco por la puerta" *(Explicación del Evangelio de San Juan,* sermón 45, sección 2). En el comentario al Salmo 31 (II, 4) dice: "Muchos se ufanan de obras, y puedes encontrar muchos paganos que no quieren hacerse cristianos porque están satisfechos de su vida moral. Vivir bien es lo principal, dicen. ¿Qué más tiene Cristo que mandarme? Nadie cuente buenas obras antes de creer; aunque las buenas obras hechas antes de creer parezcan muy dignas de alabanza. No tienen sentido: me parecen fuerzas enormes y carrera rapidísima fuera de camino. Lo que hace buena a una obra es su fin e intención últimos. Y es la fe la que determina la intención definitiva... Uno, por ejemplo sabe conducir perfectamente un barco; si pierde la dirección, ¿qué le importa saber manejar muy bien las velas...? Se le pregunta: ¿Hacia dónde viajas? Y él dice: No lo sé. O no dice no lo sé, sino hacia aquel puerto; pero en realidad corre hacia las rocas." (Hans Urs von Balthasar, *Aurelius Augustinus über die Psalmen.* 31-32.)

7. No puede invocarse la autoridad del II Concilio de Orange a favor de la doctrina de Bayo de que las obras de los no creyentes son pecado y mentira. Es cierto que el Concilio en el canon 22 usa la proposición de que nadie de por sí tiene más que mentira y peca-

do; pero en realidad está valorando las acciones humanas del hombre que no tiene gracia por su relación con la perfección sobrenatural del hombre y no por su cualidad ética natural e intrínseca. Tales acciones no tienen ninguna ordenación interior a la plenitud del hombre dentro de la vida trinitaria de Dios y, por tanto, no tienen en definitiva sentido, aunque a juicio de los hombres representen una enorme aportación y contribuyan notablemente a la configuración de la tierra y a la creación de bienes terrestres; están encerradas en el espacio intramundano y participan de la caducidad contingencia y defectuosidad de lo creado; no llegan a la vida trinitaria intradivina.

En tales acciones el hombre no atenta contra la naturaleza que Dios concedió a las criaturas, sino mas bien cumple su sentido intramundano; pero desconoce la relación de todo lo creado a Dios; obra como si él mismo y las criaturas de su ambiente no estuvieran en relación con Cristo glorificado y—a través de El—con Dios trino. Se queda dentro del mundo pasando por alto el hecho de que toda acción que tenga sentido definitivo es un camino hacia Dios. Por obrar como si el mundo descansara en sí mismo, su acción es una mentira. Es pecado no por apartarse voluntariamente de Dios, sino por no tener la relación con Dios que debe tener por voluntad del mismo Dios. La pecaminosidad del hombre no justificado debe entenderse como la pecaminosidad de la privación de gracia inherente al que tiene el pecado original (cfr. vol. II. § 135). Cfr. H. de Lubac, *La tragedia del humanismo ateo.* Nietzsche, Feuerbach, Comte y Dostojewski como profeta. trad. española de Carlos Castro Cubells.

8. Al hacer estas consideraciones sobre la capacidad ética del hombre que no tiene gracia no debe olvidarse que se trata de un desmembramiento lógico de la realidad. En la realidad misma no existe una acción puramente natural consciente de la responsabilidad. El hombre concreto vive como justificado o como caído, creyendo en Dios o resistiéndole; no hay existencia humana neutral frente a la gracia y al pecado. El hombre consciente jamás está en situación de poder o deber realizar un acto puramente natural. Al hablar de la posibilidad de una acción naturalmente buena, dividimos en conceptos lo que en realidad está unido. Tal división lógica tiene valor, ya que nos explica el punto de apoyo que encuentra el amor de Dios en el hombre para llegar a él y transformarlo.

Aunque se piense tan confiadamente en las posibilidades natu-

rales que restan al hombre después del pecado original, el optimismo tiene *sus límites estrictamente trazados.* El hombre caído no sólo es incapaz de realizar actos saludables sin ayuda de la gracia; no puede siquiera con sólo sus actos intramundanos y sin ayuda de la gracia cumplir toda la ley natural, que Dios ha escrito en su conciencia (doctrina hoy común entre los teólogos; se opone, por ejemplo, al optimismo de Rousseau). El espíritu y la voluntad del hombre se han desviado de la orientación hacia Dios; el pecado original significa que el hombre se ha apartado de Dios; la concupiscencia le empuja lejos de Dios; esa aversión del yo humano completo se expresa y realiza también en la aversión del conocimiento y de la voluntad. El hombre debe violentarse continuamente para dirigirse hacia Dios. Si no se esfuerza y se deja impulsar por sus inclinaciones, es arrastrado en la dirección contraria a Dios; el hombre entonces, en caso de que permaneciera sin gracia, no podría resistir las muchas y continuas tentaciones de egoísmo y soberbia; la resistencia le sería demasiado difícil; le es moralmente (no psicológicamente) imposible. Sólo puede lograrlo con la ayuda de la gracia. La gracia obra ante todo como gracia *medicinal.* Como hemos visto, no existe la pura gracia medicinal. La gracia ayuda en cuanto santifica. Dios se apodera del hombre mediante la gracia y lo ilumina y fortifica para el bien, es decir, lo configura con su propia claridad y poder. (Para mejor entender estas cosas puede recordarse la doctrina sobre el pecado original.)

9. A lo largo de la historia se planteó y resolvió de distintas maneras la cuestión de si el hombre caído es capaz de *hacer sin ayuda de la gracia un acto perfecto de amor a Dios.* Por amor perfecto a Dios hay que entender un amor en que el hombre afirma a Dios no por propia utilidad, sino por la grandeza y hermosura de Dios, es decir, desinteresadamente. Se trata del amor que es vivencia del corazón y no del que es acto eficaz de la voluntad (amor afectivo, no amor efectivo); el amor efectivo incluye el cumplimiento de todos los preceptos y, como hemos dicho, no es posible sin la gracia. De las anteriores consideraciones se deduce que la cuestión no tiene más que importancia teórica.

En realidad no existe ningún estado en que el hombre esté sin gracia. La cuestión no tiene más sentido que escrutar hasta donde alcanza el poder destructor del pecado y la fuerza y poderío de la gracia. Santo Tomás de Aquino opina que el hombre caído nece-

sita para amar perfectamente a Dios la gracia medicinal, es decir, la gracia debe curar al hombre de su egoísmo para que sea capaz de hacer un acto de amor perfecto a Dios.

§ 204

La gracia no puede merecerse

I. La doctrina de la necesidad de la gracia se completa en la doctrina de la imposibilidad de merecerla, que aclara la importancia enorme de tal necesidad. El hombre necesita algo que no puede adquirir ni procurarse; lo necesita como el pan de cada día; le van la vida y la muerte en tenerlo o no. Pero no puede adquirirlo por propio esfuerzo. Sabe que se le regala. Es totalmente remitido a Dios.

No hay por qué dar explicaciones amplias de la doctrina de la imposibilidad de merecer la gracia; ya hemos dicho lo más importante en el tratado de la Redención. Remitimos ahora a él. Del mismo modo que la Redención, en cuanto obra de Dios, es para los hombres puro regalo de Dios, la incorporación real de cada uno a la obra de Cristo es también puro regalo de Dios.

II. Para aclarar desde todos los puntos de vista la imposibilidad de merecer la gracia vamos a destacar los puntos siguientes:

1. Es dogma de fe que el *hombre no puede merecer la gracia por más esfuerzos que haga.* El hombre no puede exigirla ni a la justicia ni al amor de Dios; es decir, no puede obrar de forma que Dios tenga que dársela; Dios puede no concederle la gracia sin ser por eso injusto o cruel. El hombre no puede realizar ninguna acción en razón de la cual Dios no pueda menos de concederle la gracia por justicia o gratuitamente. No puede merecerla —digámoslo con términos escolásticos— ni *de condigno* ni *de congruo.* No hay nada en todo el ámbito de la creación que pueda dar ocasión y obligar a Dios a conceder y regalar la salvación.

a) Contra los pelagianos el Concilio de Orange (529) profesó la imposibilidad de merecer la gracia; cfr. cánones 18-20; D. 191-193. Toda la Iglesia profesó la misma fe en el Concilio de Trento (sesión 6.ª, cap. 6, D. 799).

b) La *Escritura* da testimonio de la imposibilidad de merecer la gracia en los mismos textos en que habla de la imposibilidad de autorredimirse y de la necesidad de la gracia. Es doctrina especialmente fundamental en San Pablo, que somos justificados en Cristo por la gracia de Dios, sin méritos de nuestra parte y gracias a la Redención (*Rom.* 3, 24; cfr. *Rom.* 9, 16. 18; 11, 6. 35; *Eph.* 1, 4-11; 2, 8-10). Escribe a los Efesios: "Nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad" (1, 5; véanse además los versículos 6-11). Todavía más claramente dice poco después: "Y vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados..., pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió vida por Cristo—de gracia habéis sido salvados—y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús. Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; no viene de las obras, para que nadie se gloríe" (2, 1; 4-9).

Toda la epístola a los Gálatas está al servicio del testimonio de que la justificación no puede lograrse por obras de piedad A su discípulo Timoteo le consuela San Pablo diciéndole que los dolores que le acarreará la predicación del Evangelio no tiene que soportarlos con sus propias fuerzas, sino con la fuerza y virtud de Dios; como garantía de que la fuerza y poder de Dios no le abandonarán, San Pablo le dice que ha sido también Dios quien le ha llevado a la fe: "El nos salvó y nos llamó con vocación santa no en virtud de nuestras obras, sino en virtud de su propósito y de la gracia que nos fué dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos, y manifestada al presente por la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús" (*II Tim.* 1, 9-10).

Por ser Dios quien por libre misericordia justifica a los hombres. San Pablo puede darle gracias por la fe de los Romanos (*Rom.* 1, 8), Corintios (*I Cor.* 1, 4), Efesios (*Eph.* 1, 16), Filipenses (*Phil.* 1, 3), Colosenses (*Col.* 1, 3), Tesalonicenses (*I Thess.* 1, 2; *II Thess.* 1, 3) y por la fe de Timoteo (*II Tim.* 1, 3).

Pueden verse más testimonios en el vol III, 140, y vol. V, 202.

2. El hecho sorprendente de que *ni siquiera las oraciones del hombre sin gracia* puedan implorarla eficazmente demuestra que efectivamente es puro regalo de Dios. En la oración se expresa

el sentido religioso del hombre. Podría creerse que Dios puede ser alcanzado siempre en la oración, en la que el hombre intenta volverse y dirigirse a El, que Dios atiende siempre por su nombre, cuando el hombre le llama; sin embargo, también la oración del hombre irredento está bajo la misma maldición, que hace suspirar a todo el hombre.

El egoísmo y egolatría que dominan al hombre apartado de Dios penetran también su oración. La oración no informada por la gracia puede convertirse justamente en una fuente de tentación y autoengaño; en ella expresa el hombre caído en el pecado el anhelo y deseo de Dios que aún le resta; pero esa expresión está impregnada del orgullo humano; el hombre busca en la oración la comunidad con Dios, tal como él puede instituirla y configurarla. Como está amenazado de la tentación de opinar que ya está en comunidad con Dios, se sitúa frente a la verdadera Revelación, porque le parece que ya no es necesaria. La oración no configurada por la gracia puede así convertirse en un muro frente a la verdadera adoración exigida por la revelación de Dios

La oración no configurada por la gracia no es, pues, ningún medio para conseguir la gracia. La misma oración es fruto de la gracia. Tal vez quisiera Dios significar eso al no llamar hasta su pesebre, ni a los representantes del poder y cultura terrestres ni a los representantes de la religiosidad judía. La salvación no hay que agradecerla ni a la sabiduría griega, ni a la política romana, ni a la piedad judía.

a) El Concilio de Orange expresó claramente en el canon 3 que la oración no es la fuente de la gracia, sino su fin (D. 176).

b) Según la *Escritura*, Dios tiene que enviar su Espíritu a nuestros corazones para que podamos saber su nombre y llamarlo por él (*Rom.* 8, 15). El hombre no iluminado por el Espíritu no conoce el verdadero nombre de Dios; no sabe hablar la lengua que Dios escucha. El Espíritu conoce la intimidad de Dios, y sólo El sabe el lenguaje de Dios; El nos dice las palabras que tenemos que hablar con Dios para que nos escuche; son las palabras con que Cristo habla a su Padre. Todo lo que Cristo habló con Dios se resume en la palabra "Padre". Y todo lo que nosotros le decimos se resume también en esa palabra (*Mt.* 6. 9); sólo puede decirla aquel cuyo lenguaje ha sido configurado por el Espíritu Santo. Sólo él puede invocar a Cristo como Señor y a través de Cristo pedir a Dios y rezarle como a Padre. Sólo a la oración di-

rigida al Padre por medio de Cristo se ha prometido atención. Dios atiende por su nombre; pero su nombre sólo puede pronunciarlo quien ha sido iluminado por el Espíritu Santo (*I Cor.* 12, 3; 2, 11-1; *Gal.* 4, 6; *Io.* 16, 24-25). Sólo la oración configurada por la gracia del Espíritu Santo es oración en verdad y en espíritu (*Io.* 4, 23). Cuando Cristo profetiza esa oración, piensa en una oración que el hombre arranca de la fuerza del Espíritu Santo y no de las fuerzas de su naturaleza, en una oración llena de la luz y fuego del Dios que se nos revela. Cfr. vol. I, § 44.

3. Los Santos Padres defendieron clara y decididamente la doctrina de la imposibilidad de merecer la gracia desde la polémica contra el Pelagianismo y vieron en ella un elemento fundamental del verdadero cristianismo. Pero también antes de Pelagio destacaron la libre iniciativa de Dios en la salvación y santificación del hombre, aunque acentuaran con fuerza especial frente al naturalismo estoico la libertad del hombre en la aceptación y no aceptación de la gracia divina.

Dice San Agustín en la explicación del Evangelio de San Juan (sermón 82, sección 3): "Permanece en mi amor, dice Cristo. ¿Cómo permaneceremos en él? Oye lo que sigue: si cumplís mis mandamientos, dice, permaneceréis en mi amor. ¿Es el amor el que concede guardar los mandamientos o es el cumplimiento de los mandamientos lo que obra y causa el amor? ¿Quién puede dudar de que precede el amor? Pues quien no ama, no tiene la posibilidad de cumplir los mandamientos. Al decir, pues, si cumplís mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, da a entender cómo se da a conocer el amor y cómo nace. Como si dijera: No penséis que permanecéis en mi amor si no cumplís mis mandamientos; pues sólo quien los cumple permanecerá en él. Esto quiere decir: se conocerá que permanecéis en mi amor si cumplís mis mandamientos; para que nadie se engañe diciendo que le ama, si no cumple sus mandamientos. Pues sólo le amamos en cuanto que cumplimos sus mandamientos, y cuando apenas los cumplimos, apenas le amamos. Aunque cuando dice: permaneced en mi amor, no está claro a qué amor se refiere, si al amor con que nosotros le amamos o al amor con que El nos ama; sólo por las palabras anteriores puede saberse. Había dicho en efecto: También yo os he amado, y a estas palabras añade inmediatamente: permaneced en mi amor, es decir, en el amor con que El nos ha amado. ¿Qué significa, por tanto, este "permaneced en mi amor", sino permanecer en mi gracia? ¿Y qué significa si cumplierais mis mandamientos permaneceréis en mi amor, sino sabréis que permanecéis en el amor con que yo os amo, si cumplís mis mandamientos? Por tanto, no cumplimos sus mandamientos para que nos ame, sino que si El no nos ama no podemos cumplir sus mandamientos. Esta es la gracia patente para los humildes y escondida para los soberbios". En otro lugar dice (sermón 102, sección 5): "¿Ama El (Dios) porque nosotros amamos o más bien amamos nosotros porque El ama? En

su epístola contesta el mismo evangelista: amamos, dice, porque El nos ha amado antes. Por tanto amamos porque hemos sido amados. De veras es un regalo de Dios que nosotros amemos a Dios. El ha hecho que sea amado, El, que amó antes de ser amado. Fuimos amados cuando éramos desagradables para que hubiera algo en nosotros por lo que agradáramos. Pues no amaríamos al Hijo si no amáramos al Padre. El Padre nos ama porque amamos al Hijo, aunque del Padre y del Hijo nos viene el poder amar al Padre y al Hijo; pues el Espíritu de ambos derramó el amor en nuestros corazones y por el Espíritu amamos al Padre y al Hijo y al Espíritu junto con el Hijo y el Padre. Nuestro piadoso amor, con el que amamos a Dios, ha sido obrado por Dios y El vió que es bueno. Por eso amó El lo que había hecho. Pero no hubiera creado en nosotros nada que pudiera amar, a no ser que nos hubiera amado antes de crearlo". San León Magno observa en un sermón (sermon 67, sección 3): "El Señor, que había venido a salvar a los pecadores, no excluyó jamás a los asesinos de su misericordia. El convirtió el delito del no creyente en acción de bendición para el creyente. Y así la gracia divina tiene que parecernos algo admirable, porque no se concede a los hombres por sus méritos, sino sólo porque Dios, infinitamente sabio y omnisciente, sintió compasión de nosotros y tanto que fueron admitidos a la fuente bautismal incluso los que derramaron la sangre del Salvador."

4. El hecho de que la gracia sea imprescindible y de que no podamos procurárnosla nosotros mismos produce al principio un sentimiento de *opresión*. Sin embargo, se aminora ante la fe en la voluntad salvífica universal de Dios. La doctrina de la imposibilidad de merecer la gracia y de su necesidad no entrega al hombre al caprichoso poder del destino, sino que le sitúa *bajo la protección del amor divino,* que todo lo abarca. El hombre no puede procurarse de por sí la gracia necesaria para la salvación, pero a pesar de todo no le falta; Dios se la regala; tenemos la seguridad de que el amor de Dios llega a todos los hombres. El hecho de que uno no participe de la salvación no se debe a que le haya sido negada la gracia, sino a que él ha renunciado al amor de Dios.

No es ninguna humillación para el hombre ni perjuicio de la actividad humana el hecho de que lo más decisivo, como es la vida eterna, tenga que serle regalado. Hay que tener también en cuenta que sólo la gracia primera es imposible de ser merecida en sentido estricto. Una vez que la fuerza creadora de Dios se ha apoderado del hombre y obra en él, él mismo puede ser creador. Cfr. la doctrina de los méritos de la sección tercera.

La revelación de la *imposibilidad de merecer la gracia* no tiende a pintar con sombríos colores la incapacidad del hombre, sino a poner *en claro la gloria del amor divino. La gracia libremente*

regalada es la revelación de la majestad divina (*II Pet.* 1, 3). La pecaminosidad humana es, por decirlo así, como el fondo sobre el que se dibuja el amor creador de Dios. Las verdades reveladas no están unas junto a otras yuxtapuestas e iguales, de forma que todas tengan el mismo rango; forman más bien una totalidad, en la que hay un arriba y un abajo, un primer plano y un fondo, es decir, distintas dimensiones y estratos; tienen rango distinto y diversa importancia. *Lo inefable de que el Nuevo Testamento nos da testimonio es el amor de Dios, que se dirige a nosotros en Cristo por libre iniciativa.* En torno a ese núcleo se agrupan todas las demás revelaciones del Padre y deben ser alabadas y ensalzadas sin descanso por quienes se entreguen a ellas. El texto de la epístola a los Efesios antes citado expresa claramente que la imposibilidad de merecer la gracia ha sido revelada para que el amor de Dios nos parezca más magnífico y nuestro arrepentimiento y acción de gracias sean más íntimos.

La proposición escolástica de que Dios no niega la gracia a quien hace lo que está de su parte *(facienti quod est in se, deus non denegat gratiam),* no es ninguna falsificación pelagiana de la Revelación. Lo sería si quisiera decir que Dios concede o tiene que conceder la gracia a quien hace todo lo que sus fuerzas naturales le permiten; pero nunca se ha entendido en este sentido. La interpretación más correcta es que Dios se apodera de todos mediante su gracia, de forma que no falta a nadie que no se cierra a ella.

En la primitiva Escolástica, que formuló el axioma, fué entendida con distintas oscuridades como que el hombre debe prepararse para recibir la gracia, pero que frente a Dios no puede tener ninguna exigencia, sino que la recibe como puro regalo de Dios. Veáse A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* Erster Teil: *Die Gnadenlehre,* vol. I (1952) 249-264.

CAPITULO II

LA ACCION HUMANA OBRADA POR LA GRACIA ACTUAL COMO PREPARACION PARA LA JUSTIFICACION

§ 205

Conversión desde el pecado

Por el pecado fué herida e impedida, pero no destruída, la libertad humana; sigue existiendo en el hombre pecador, porque es inseparable de la dignidad personal del hombre. La libertad es el modo de existencia en que Dios busca al hombre; por ella participa el hombre del señorío de Dios y por ella es imagen de El (*Gen.* 2, 26). El hombre al pecar abusa de su libertad para erigir su reinado frente al reino de Dios.

I. Dios y el hombre

Dios mismo obra la acción libre en el hombre libre, porque el hombre es criatura de Dios en todos los modos de su existencia. Por muy misterioso que sea el hecho de que Dios cause la acción libre del hombre y de que el hombre pueda volverse en esa misma acción libre contra Dios, ambas cosas son ciertas: Dios causa la acción del hombre y el hombre obra libremente; Dios causa incluso las acciones humanas que son contrarias a El, y, sin embargo, el hombre es responsable de ellas.

Jamás desprecia Dios la libertad humana creada por El; nunca impone al hombre su amor, por muy encarecidamente que se lo ofrezca. Dios es quien santifica al hombre, pero de forma que el hombre obra santamente en la actividad santificante de Dios. La vida nueva no desciende sobre el pecador como un hechizo, ni como un poder irresistible.

Dios no hace violencia al hombre, sino que le llama; el hombre puede someterse o negarse a esa llamada. El Padre se acerca al hombre a través de Cristo y en el Espíritu Santo; y el hombre puede sustraerse al amor que le sale al encuentro, o aceptarle.

La aceptación ocurre cuando el hombre, muerto espiritualmente y resucitado por Dios, renuncia a su disposición de ánimo pecaminosa, que es contraria al amor de Dios, a su egoísmo y soberbia. Así orilla el impedimento que estorba la entrada de Dios en su persona.

Esta preparación para la entrada de Dios exige la suma actividad, ya que el hombre tiene que dominarse a sí mismo totalmente, cogerse, por así decirlo, en la mano y darse otra dirección; tiene que trastornar la dirección de su vida, y tal actividad alcanza las raíces mismas del pensamiento y de la voluntad. San Agustín la llamó aversión del mundo y conversión a Dios.

Tal actividad sólo es posible—según se desprende de las reflexiones anteriores—en la actividad de Dios, que invade al hombre y se apodera de él. Sólo el hombre tocado y puesto en movimiento por el amor misericordioso de Dios es capaz de convertirse a Dios. Por otra parte, también el hombre poseído por la actividad de Dios es responsable de ser activo al modo en que se es activo en la conversión.

La conversión es así *una acción de Dios y una acción del hombre*. La verdad evangélica está expresada en la fórmula "Dios y hombre" y no en la fórmula "sólo Dios". La conjunción "y" necesita una explicación; no significa que Dios obre una parte y el hombre otra, sino que Dios realiza todo el proceso y el hombre realiza todo el proceso. La diferencia está en que Dios obra como Dios y el hombre obra como criatura, incluso como criatura pecadora. La preparación del corazón que ocurre en esa actividad que surge del centro más íntimo y llega hasta la última profundidad del hombre no es puro presupuesto de la justificación; sin embargo, tampoco es su causa instrumental y menos su causa formal, sino una íntima *receptividad, obrada* por Dios para el encuentro con el Padre celestial: el hombre que, poseído por la luz

y poder de la gracia actual, se aparta del pecado, tiene una orientación interior—creada por la gracia—hacia la vida trinitaria divina; se ajusta, por así decirlo, a Dios. Dios le regala su propia vida, por su pródiga y libre bondad, al dominarle como Señor. Pero la regala a un hombre que tiene cierta capacidad interior de aceptarla, que incluso tiene una inclinación a ella; pero no la regala, sin embargo, a quien carece totalmente de comprensión para ella. El hombre a quien Dios regala su vida tiene ya cierto parentesco y afinidad con Dios. Cfr. M. Schmaus, *Tratado de la Virgen María,* § 9.

La parábola del *banquete nupcial del rey* puede simbolizar el sentido de tal receptividad o disposición. Los paralíticos, ciegos, mendigos, los caminantes y vagabundos que fueron invitados, cuando los que habían sido invitados por razón de su estado habían rechazado la invitación, no tenían ni el aspecto exterior conveniente ni la comprensión interna necesaria. Pero fueron vestidos, instruídos y aconsejados para que no desentonaran en la mesa real. De modo parecido es preparado el hombre que se convierte a Dios bajo los efectos de la gracia actual, para que esté convenientemente dispuesto a participar en la vida de Dios. Dios puede revelársele sin abandonar su secreto y misterio al indigno y torpe. H. Spaemann, *Das königliche Hochzeitsmahl. Vom Wesen und Wachsen des Glaubens,* 1939.

La preparación para la justificación no pone de ninguna manera en peligro su carácter gratuito (sobrenatural). Además, el pecador de por sí no tiene ninguna fuerza creadora respecto a su salvación; frente a ella está como un muerto. Pero en la virtud creadora de Dios puede ser activo. Debe hacer lo que puede, pues todo don de Dios es una tarea de los hombres.

II. Doctrina de la Iglesia

Es dogma de fe *que para los adultos es necesaria una preparación para la justificación.* Así lo enseña el Concilio de Trento en la sesión 6.ª, capítulo V, además de exponer esta misma doctrina en los cánones 4-9, que rezan así:

"4. Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare para obtener la

gracia de la justificación, y que no puede disentir, si quiere, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo, sea anatema."

"5. Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre se perdió y extinguió después del pecado de Adán, o que es cosa de sólo título o más bien título sin cosa, invención, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema."

"6. Si alguno dijere que no es facultad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que es Dios el que obra así las malas como las buenas obras, no sólo permisivamente, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser propia obra suya no menos la traición de Judas que la vocación de Pablo, sea anatema."

"7. Si alguno dijere que las obras que se hacen antes de la justificación, por cualquier razón que se hagan, son verdaderos pecados o que merecen el odio de Dios; o que cuanto con mayor vehemencia se esfuerza el hombre en prepararse para la gracia, tanto más gravemente peca, sea anatema."

"8. Si alguno dijere que el miedo del infierno por el que doliéndonos de los pecados nos refugiamos en la misericordia de Dios, o nos abstenemos de pecar, es pecado o hace peores a los pecadores, sea anatema" (D. 814-18).

La definición del Concilio de Trento se dirige contra la doctrina de la *plena corrupción* de la naturaleza humana, que impide al hombre prepararse para la justificación. Según esta teoría de los reformadores, el hombre frente a Dios es como una cosa inanimada, que es empujada y movida por Dios sin que tenga ninguna actividad propia. Ya hemos dicho que la razón más profunda de esta doctrina protestante es la preocupación por el honor de Dios: sólo a Dios es debido el honor; al hombre debe negársele cualquier gloria. Por justificado e importante que sea este planteamiento hay que preguntarse si es cierto que esta teoría salvaguarde este honor. Parece que es mucho más honroso para Dios el ser capaz de resucitar un muerto a la vida de forma que el resucitado pueda moverse en la virtud y fuerza de Dios, que poner en movimiento a un muerto sólo como muerto.

Cuestión distinta es saber si *Lutero* defendió esa doctrina de los reformadores. Sin duda existen en sus obras expresiones de

ese tipo, pero es cuestionable si las entendió como profesión de fe o sencillamente como confesión del poder de la gracia divina y de la insuficiencia de la naturaleza humana. Las interpretaciones son diversas; según una de ellas, Lutero acentúa tanto la pasividad del hombre, que hasta los actos de fe deben explicarse según la fórmula: no es el yo humano el que cree, sino que se cree dentro del hombre, ya que es el Espíritu Santo quien realiza el acto de fe desde su interior. Según otra interpretación, que tiene más verosimilitud, Lutero no habló el lenguaje de los teólogos científicos, sino el de un predicador impresionado por la fuerza de la gracia divina y por el abandono y desolación del pecador. Según esto, el pecador mismo sería activo en la actividad de Dios; el hecho de que se diga que el pecador es pasivo, significaría que la actividad humana es causada por Dios.

En caso de que esta segunda interpretación sea correcta, Lutero no sería alcanzado en este punto concreto por el decreto de condenación de Trento. Sin embargo, la condena de Trento era necesaria porque, si no la doctrina por él defendida, al menos su expresión y texto eran condenables; las palabras de Lutero podrían haber dado ocasión a malentendidos y abusos. Por lo demás, la doctrina condenada por el Concilio de Trento era en realidad defendida como dogma en tiempos de la Reforma.

III. Testimonio de la Escritura

Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo el pecador es llamado a penitencia; sin penitencia no se puede entrar en el reino de los cielos. El Concilio de Trento invoca la autoridad de *Zac.* 1, 3.

a) La palabra más frecuente y expresiva con el que el Nuevo Testamento habla de la exigencia de conversión es *metanoia;* en el griego profano significa normalmente "cambio de sentido" o "arrepentimiento"; el Nuevo Testamento la usa dentro de la tradición viejotestamentaria y rabínica en el sentido más amplio de "conversión", traducción más exacta de la palabra hebrea "schub". Tal versión aparece, sobre todo, en los Setenta. La expresión tiene así el sentido de "cambio total" y "transformación" del hombre en su ser más profundo (R. Schnackenburg).

La conversión es una de las grandes condiciones de la entrada

en el reino de los cielos; cuando se predica el reino de Dios se alza siempre la exigencia de metanoia; exigencia que se hace tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento con especiales variantes, según la situación característica de la historia sagrada.

b) En el Antiguo Testamento llena los escritos de los profetas, la encontramos especialmente acentuada en Amós, Oseas, Isaías y Ezequiel. Con violentas palabras de amenaza predicen la justicia de Dios, de la que el hombre sólo puede escapar mediante la conversión y no por ser descendiente de Abraham o cumplir una conducta legal intachable.

En el umbral del Nuevo Testamento llama Juan el Bautista a la conversión con acerbas, animadas y hasta bruscas palabras; continúa la línea de los profetas viejotestamentarios, pero se distingue de ellos por la urgencia de su voz y predicación. Tal urgencia está condicionada por la situación histórica. El reino de Dios está ya a las puertas; quien no pueda decidirse a la conversión no tendrá parte en el Mesías que está ya llegando; caerá bajo la justicia de Dios. A las turbas que llegaban hasta el Jordán para oírle, gritaba: "Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca" *(Mt.* 3, 2-4, 17). Y después increpa a los fariseos y saduceos, que invocan su piedad y ascendencia: "Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? Haced frutos dignos de penitencia, y no os forjéis ilusiones diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham. Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego.

Yo, cierto, os bautizo en agua para penitencia; pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo a quien no soy digno de llevar las sandalias; él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego. Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en el fuego inextinguible" *(Mt.* 3, 7-12).

El Señor de la justicia divina y su cumplidor no harán distinciones de rangos y clases. Exige ver acciones y no oír palabras solas. La predicación de Juan tiene un decidido acento social: "El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos haga lo mismo" *(Lc.* 3, 11).

La predicación de la conversión hecha por Juan y el seguimiento de sus oyentes tiene su símbolo en el *Bautismo,* que el Precursor administra *(Mc.* 1, 4; *Lc.* 3, 3). Al recibirle se simboliza

y concreta la disposición para convertirse. Quien hace la total conversión significada en el bautismo de Juan, participa de la gracia del futuro reino de Dios.

c) Jesús mismo empieza su actividad pública con un llamamiento a la conversión: "Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio" (*Mc.* 1, 15). En esta frase que resume el sentido de la vida, predicación y obra de Jesús, el Señor habla a la vez del reino, del reinado de Dios, del reinado de la verdad y del amor y de la conversión de los hombres. Ya ha llegado la hora de la decisión anunciada por los profetas y últimamente por el Bautista. El tiempo ha llegado a plenitud. Quien malgaste la hora y siga viviendo lo mismo que antes quedará fuera del reino de Dios. La conversión tiene, por tanto, fundamental importancia para el destino de los hombres.

Con la exigencia de *metanoia* se carga a los hombres de una *enorme responsabilidad.* De su decisión de convertirse o sustraerse a la conversión depende que participen del reinado de la verdad y del amor o caigan bajo la justicia de Dios. El reinado de la verdad y amor de Dios debe ser implantado en los hombres pero de forma que ellos se sometan libremente a él. La aceptación de la verdad y amor de Dios sólo es posible a quien transforma su modo de pensar, a quien no piensa ya ni valora con criterios intramundanos, sino con los criterios de Dios. Es una negación incomprensible no oír la llamada de Jesucristo. "Los ninivitas se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán: porque hicieron penitencia a la predicación de Jonás, y hay aquí algo más que Jonás" *(Mt.* 12, 41; *Lc.* 11, 32). Por las obras que hace se demuestra que en Jesús ha llegado alguien que es más que Jonás, que en El están presentes el poder real y la mesiánica virtud salvadora de Dios. Por eso son inexcusables e imperdonables los que a pesar de todo no se convierten. Para todos ellos vale aquella palabra: "¡Ay de ti, Corazein, ay de ti, Betsaida!, porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros hechos en ti, mucho ha que en saco y ceniza hubieran hecho penitencia. Así, pues, os digo que Tiro y Sidón serán tratados con menos rigor que vosotros en el día del juicio" *(Mt.* 11, 21-22; *Lc.* 10, 13-14).

La exigencia de "metanoia" que Jesús hace se dirige a *todos los hombres.* Con especial insistencia se dirige a los fariseos, a quienes se tienen por justos, a los "hipócritas". En la parábola del

fariseo y del publicano (*Lc.* 18, 10-14) simboliza Jesús la auténtica "metanoia" y la actitud de los que se resisten en la autojustificación y soberbia.

A los ojos de Jesús todos los hombres son pecadores que necesitan convertirse. Cuando se le cuenta el caso de los galileos pasados a cuchillo junto al altar de los sacrificios, se revuelve contra la opinión de que habían sido muertos por pecados especialmente graves.

"¿Creéis que esos galileos eran más pecadores que todos los galileos, por haber sufrido aquella muerte? Yo os digo que no, y si no os convertís todos pereceréis."

En la exigencia de "metanoia" que hace Jesús se revela qué es lo que hay que entender por conversión; incluye un elemento *negativo* y otro *positivo.*

aa) El *momento negativo* consiste en la aversión y apartamiento sin reservas de todo lo pecaminoso y ofensivo a Dios, de todo orgullo y soberbia. Implica a todo el hombre. Lo ocurrido en el pecado—desordenada conversión hacia las cosas en actitud de encaprichamiento, egoísmo y orgullo—es revocado en la conversión. En el pecado Dios es pasado por alto e incluso negado, el mundo y el yo pasan a ocupar el lugar de Dios; al convertirse el mundo y el yo vuelven a su verdadero puesto, a saber, a su dependencia de Dios.

Quien se decide a convertirse está dispuesto a dejar que Dios sea Dios, es decir, Señor absoluto; se decide a dejar lo que se cuenta y pesa, lo que se mide y se palpa por lo invisible e incomprensible. Aunque todo sea contrario a su experiencia, no se deja engañar. Newmann describió otra vez esta transformación del modo de pensar: "Y mucho más necesaria es hoy, que el Santo entre los santos se ha escondido en figura de siervo y nos ha enviado después de su ascensión a los cielos al Espíritu Santo como guía y consolador invisible, la advertencia y el cuidado de no juzgar por lo que vemos, sino por lo que Dios ha dicho. Si su palabra y su modo parecen contradecirse en lo que nos dicen, nuestro santo deber es confiar en la palabra revelada y no en el mundo visible. También lo visible es don suyo; pero a nosotros cristianos, nos ha pedido como pobre respuesta a su amor que cuando esas dos fuentes de nuestro conocimiento—la natural y la que brota de la Revelación—se opongan entre sí, sigamos un pequeño rato a la Revelación; sólo un rato hasta que pasen las sombras de este

mundo y nosotros mismos estemos en ese mundo, en que ya no hay ninguna contradicción entre el ver y el oír, sino que todo es unidad absoluta y acorde perfecto de todas las cosas. El es allí la luz. Pero hasta entonces nuestro oficio como hijos del Reino es justamente caminar según la fe y no según lo que vemos. Por eso hay en el Nuevo Testamento una serie de advertencias de que no hagamos juicios absolutos ni sobre las cosas ni sobre los hombres según lo que parezcan a nuestros ojos: "Tampoco, pues, juzguéis vosotros antes de tiempo, mientras no venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones, y entonces cada uno tendrá la alabanza de Dios" *(I Cor.* 4, 5). En el mismo sentido dice también el Salvador: "No juzguéis según las apariencias; juzgad según justicia" (*Io.* 7, 24) (*Ausgewählte Werke.* II. Bd.: *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens,* traducido por Max Hoffmann [1936], 122-23).

bb) El *momento positivo* de la conversión exigida por Cristo es la *fe,* que es el sometimiento a la voluntad regia de Dios y el reconocimiento de Jesucristo como el Mesías enviado por el Padre, la afirmación del invisible futuro del nuevo cielo y la nueva tierra, prometido ya por Dios a Abraham y asegurado definitivamente en Cristo.

En la imagen y símbolo del niño representa Jesús el sentido de la "metanoia": "En verdad os digo, si no os volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos" *(Mt.* 18, 3). Quien quiera llegar al Padre a través de Cristo debe luchar por adquirir la franqueza, la modestia, la docilidad y la confianza de los niños.

cc) Como *opuestos* a la conversión se citan el deseo de dinero, de poder, de fama, de placer sensible (véase la parábola del banquete nupcial: *Lc.* 14, 12-24; la parábola de los malos viñadores: *Mt.* 21, 33-46; *Mc.* 12, 1-12; *Lc.* 20, 9-19).

Como *camino,* que saca del encarcelamiento y caducidad del mundo y conduce al reino de Dios, son predicados la oración y el ayuno, la vigilia y superación de las tentaciones de placeres terrenos (*Mt.* 17, 20), no porque tales actitudes sean un ejercicio de la voluntad para el bien moral, sino porque son confesiones de la caducidad y transitoriedad de las formas terrenas de existencia y expresiones de la fe en la eternidad de las formas futuras de existir en el reino de Dios. El que se convierte no debe preocuparse de

los tesoros de este mundo, que las polillas comen y los ladrones roban, sino de los tesoros del cielo (*Mt.* 6, 19-21; 13, 44-46). El criterio de sus decisiones debe ser la voluntad de Dios y no la utilidad (*Mt.* 6, 10).

En el Sermón de la Montaña (*Mt.* 5, 4-10), Cristo acentúa la transitoriedad de toda posesión, poder, seguridad y vitalidad terrestres y ensalza los valores, riquezas, descanso, hartura y vida que le serán concedidos al hombre en el reino de Dios.

Tal conversión es, según la predicación de Jesús, un proceso único que ocurre una sola vez (*Lc.* 11, 26), pero una vez ocurrida la conversión se asegura continuamente en nuevas decisiones; continuamente debe conservarse; tiene como consecuencia una justicia nueva y "mayor"; implica la voluntad de perfección, de amor a Dios y al prójimo (cfr. § 217).

Dada la dificultad e importancia de la conversión, se entiende que haya en el cielo gran alegría por ella. Cristo la compara con la alegría que siente una viuda cuando encuentra una moneda perdida y a la que siente un pobre cuando vuelve a encontrar el cordero que se le extravió. En el cielo hay más alegría por un pecador convertido que por noventa y nueve justos (*Lc.* 15, 4-10).

La auténtica "metanoia" trasciende las posibilidades humanas Se opone especialmente a ella el poder diabólico de las riquezas. Cristo describe ese hecho en su aforismo del camello y del ojo de una aguja. Sin embargo, lo imposible para las fuerzas humanas se hace posible por la gracia. Cristo da la siguiente garantía tranquilizadora a sus discípulos asustados por el símil del camello y del ojo de la aguja: "A los hombres sí es imposible, mas no a Dios, porque a Dios todo le es posible" (*Mc.* 10, 27).

El hombre sólo puede convertirse en la luz y fuerza del amor divinos; sin embargo, es *responsable* de la conversión; el amor de Dios sólo es eficaz en quienes lo admiten en sí y lo aceptan. La proclamación del reino de Dios y la predicación de la "metanoia" exigen al hombre aceptar en su corazón la conversión obrada por Dios mismo. Sólo quien está dispuesto a ello recibe la gracia de convertirse para su salvación. Los demás oyen las palabras de amor que Cristo habla y ven las obras que hace, pero sus ojos siguen ciegos y sus oídos sordos y su corazón cerrado (*Mt.* 13, 14-17).

d) Los Apóstoles y la Iglesia primitiva aceptaron y transmitieron la predicación de la "metanoia" hecha por Jesús. La con-

versión es una transformación del hombre total, su orientación a Dios que llama en Cristo a los hombres y les regala la salvación (*Act.* 3, 19; 26, 20). Con especial hincapié se exige la entrega a Cristo y a la fe en el Mesías enviado por el Padre y plenipotenciario del reino de Dios (*Act.* 20, 21; 26, 18-20). La conversión implica la aversión del pecado, la aceptación de Cristo mediador de la salvación y la voluntad de incorporarse a la comunidad de salvación fundada por Cristo (*Act.* 8, 22; 3, 19). Dice San Pedro a los oyentes de Pentecostés, cuando le preguntan qué deben hacer: "Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados."

La predicación de conversión de la Iglesia primitiva tiene distintos acentos cuando se dirige a los judíos y cuando se dirige a los paganos. Los representantes y jefes oficiales del judaísmo se han obstinado del modo más escandaloso contra el Dios que les regalaba la salvación, al crucificar a su Enviado. Se les exige caer en la cuenta de su error y arrepentirse. Se les amonesta a que pongan su esperanza en la segunda venida de Cristo: "A fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Cristo, que os ha sido destinado, a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la restauración de todas las cosas" (*Act.* 3, 20-21).

Ante los paganos la apelación a la conversión se funda en el juicio futuro que Jesús hará sobre toda la tierra (*Act.* 17, 30-31).

Por amor a los que vacilan en convertirse, retrasa Cristo su vuelta, dice Pedro; Jesús no quiere que nadie se pierda, sino que todos se conviertan (*II Pet.* 3, 9).

También en los *Hechos de los Apóstoles* se atestigua que la conversión es a la vez gracia de Dios y acción de los hombres (*Act.* 5, 31; 11, 38).

e) En San Juan y San Pablo no aparece la palabra "metanoia", pero sí su realidad, que es descrita muchas veces con otras fórmulas.

San Pablo enfrenta la anterior vida de pecado a la vida actual de pureza y santidad, fundada en el Bautismo. La transformación del pecador en justo es una gracia que se debe a Dios. Pero la acción transformadora divina sólo se realiza totalmente en quienes se apartan de la lujuria y de la impureza, del libertinaje y de la codicia (*II Cor.* 12, 21). El corazón humano puede también oponerse a la conversión (*Rom.* 2, 5), porque la bondad de Dios im-

pele al hombre hacia la conversión (*Rom.* 2, 4), pero no le fuerza a ella. San Pablo exige continuamente a sus lectores que caminen en el espíritu de la pureza y santidad, que les han sido concedidas (*Gal.* 5, 25; *Rom.* 8, 12-13) y que no recaigan en la superada vida "carnal" del hombre viejo. Los bautizados han muerto al pecado y no deben volver a vivir en él (*Rom.* 6). En nombre de Dios ruega a los Corintios: "Reconciliaos con Dios" (*II Cor.* 5, 20). Y advierte a Timoteo: "Evita también las cuestiones necias y tontas, pues siempre engendran altercados, y al siervo del Señor no le conviene altercar, sino mostrarse manso con todos, pronto para enseñar, sufrido, y con mansedumbre corregir a los adversarios, por si Dios les concede el arrepentimiento y reconocer la verdad y librarse del lazo del diablo, a cuya voluntad están sujetos" (*II Tim.* 2, 23-26).

San Pablo resume todas sus exigencias en el concepto de *fe*, lo que demuestra claramente que la conversión es para él una gracia de Dios.

f) En el Evangelio de San Juan falta completamente la palabra "metanoia"; su significado y sentido es asumido en el amplio concepto de *fe*. La fe significa la actitud en que el hombre se aparta de todo lo que ofende a Dios, de todo lo malo y tenebroso, y se dirige a la luz, a la vida, a la salud aparecida en Jesucristo (*Io.* 3, 36; 8, 51; 12, 47; 14, 21-23).

"Porque todo el que obra mal aborrece la luz y no viene a la luz, porque sus obras no sean reprendidas. Pero el que obra la verdad, viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios" (*Io.* 3, 20). Sobre quien ama las tinieblas permanece la ira de Dios, que se revelará cuando el Señor vuelva, pero que ya ahora es efectiva, porque la invitación a la conversión y a la entrada en el reino de Dios es el principio de la salvación y de la justicia; quien no la atiende, ya está juzgado (*Io.* 3, 18). Quien rechaza la luz que quiere iluminarlo, se quedará completamente ciego; quien desprecia el amor que quiere darle calor se endurecerá del todo (*Io.* 9, 39).

g) La última llamada a la conversión que el Nuevo Testamento hace es el *Apocalipsis de San Juan.* Se dirige a los bautizados cuyo amor se ha enfriado y abandonado. El autor exige la conversión a los tibios y medianos con claridad y urgencia, apelando al juicio final que se acerca. A cada comunidad advierte que debe renovar su conversión antes de la segunda venida de

Cristo, si quiere escapar a la justicia: "Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad. Considera, pues, de dónde has caído y arrepiéntete, y practica las obras primeras; si no, vendré a ti y removeré tu candelero de su lugar si no te arrepientes" *(Apoc.* 2, 4-5; 2, 16; 2, 21; 3, 3; 3, 19). El vidente tiene que constatar muchas veces que debido a las penalidades y tentaciones que pesarán sobre los hombres, muchos, en vez de convertirse, resistirán a Dios con más violencia aún (*Apoc.* 9, 20; 16, 9-11). Pero los que hagan penitencia y resistan los dolores casi sobrehumanos de los últimos tiempos y los ataques del infierno y de sus poderes en el espíritu de la conversión, pertenecerán a los vencedores y tendrán poder y dominarán en el reino futuro de Dios. Véase R. Schnackenburg: *Typen der Metanoia-Predigt im Neuen Testament,* en "Münchener Theol. Zeitschr", 1, 1950, IV, 1-13.

IV. Doctrina de los Padres

La importancia y seriedad de la conversión en la *época de los Padres* está testificada en la institución del catecumenado y de la disciplina penitencial (sobre la disciplina penitencial véase el sacramento de la Penitencia).

Dice San Agustín en el sermón 12 sobre el Evangelio de San Juan: "Dios acusa tus pecados; aunque tú los acuses, estás unido con Dios. El hombre y el pecador son como dos cosas. Lo que es el hombre, fué Dios quien lo hizo; lo que es el pecador, él mismo lo hizo. Aniquila lo que has hecho, para que Dios salve lo que hizo. Debes odiar en ti tu obra propia y amar en ti la obra de Dios. Pero cuando empieza a desagradarte lo que tú has hecho, empiezas tus buenas obras, porque tú mismo acusas tus malas obras. El principio de las buenas obras es la confesión de las malas. Haces la verdad y vas hacia la luz. Qué significa: ¿haces la verdad? No te embelleces, ni te adulas, no te dices piropos ni dices: soy justo y tú injusto; y así empiezas a hacer la verdad. Y te diriges a la luz, para que tus obras se revelen, porque han sido hechas en Dios; pues precisamente el que tus obras te desagraden se debe también a Dics, ya que no te desagrarían si Dios no te iluminara y te revelara su verdad. Pero quien, a pesar de advertido, ama sus pecados, odia la luz y la huye para que no se conozcan las malas obras que él ama. Quien hace la verdad acusa en su intimidad su propia maldad, no se engaña ni se perdona, para que Dios le perdone, porque él mismo reconoce lo que Dios debe perdonar y por eso se dirige a la luz, a la que da las gracias por haberle revelado lo que en él era digno de odio. Y dice a Dios: aparta tu vista de mis pecados; y cómo se va atrever a decir eso si no añade porque reconozco mi pecado y mi pecado está ante mis

ojos? ¡Esté ante tus ojos eso que no quieres que esté a los ojos de Dios! Si echas tus pecados a la espalda, Dios los volverá a poner delante de ti, cuando ya sea imposible el fruto de la penitencia". En un Sermón dice "Sin tu voluntad no habría justicia en ti... pues quien te creó sin ti no te justificará sin ti. Te creó sin tú saberlo, pero no te justificará si tú no lo quieres". *(Sermón* 169, 13).

§ 206

La fe como preparación para la justificación

1. Vimos que la fe era el elemento positivo de la "metanoia"; podemos llamarla también fundamento y a la vez resumen de todo lo que significa la palabra "metanoia" (conversión) *(Mt.* 21, 23). Según *Mt.* 1, 15, conversión y fe son un solo acto. No es la fe la que sigue a la conversión, sino viceversa: es su raíz y fundamento. Cuando los oyentes de la palabra de Pedro el primer día de Pentecostés le preguntaron qué debían hacer, les contestó: "Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados" *(Act.* 2, 28). Cuando el carcelero de Filipo se echó asustado a los pies y le preguntó qué tenía que hacer para salvarse, le contestó el Apóstol: "Cree en el Señor Jesús" *(Act.* 16, 31). La conversión coincide, pues, con la fe.

I. Doctrina de la Iglesia

2. De la necesidad de la conversión se deduce fácilmente el dogma de que *la fe es el acto preparatorio fundamental e imprescindible para la justificación.* Después de muchas y largas discusiones sobre el papel de la fe en el proceso de la justificación, el Concilio de Trento definió en la sesión 6.ª, capítulo VIII: "Mas cuando el Apóstol dice que el hombre se justifica por la fe y gratuitamente *(Rom.* 3, 22-24), esas palabras han de ser entendidas en aquel sentido que mantuvo y expresó el sentir unánime y perpetuo de la Iglesia católica, a saber, que se dice somos justificados por la fe, porque la "fe es el principio de la humana salvación", el fundamento y raíz de toda justificación, sin la cual es imposible agradar a Dios *(Hebr.* 11, 6) y llegar al consorcio de sus hijos; y se dice que somos justificados gratuitamente porque nada

de aquello que precede a la justificación, sea la fe, sean las obras, merece la gracia misma de la justificación; porque si es gracia, ya no es por las obras; de otro modo (como dice el mismo Apóstol), la gracia ya no es gracia" *(Rom.* 11, 16). (D. 801.) Cfr. Concilio Vaticano, sesión 3.ª, cap. III, D. 1793.

Para la justificación no basta la fe fiducial, sino que es necesaria la fe confesional con contenido determinado. El Concilio de Trento declaró en la misma sesión 6.ª, capítulo VI: "Ahora bien, se disponen para la justicia misma (can. 7 y 9), al tiempo que, excitados y ayudados de la divina gracia, concibiendo la fe por el oído *(Rom.* 10, 17), se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido (can. 12-14) y, en primer lugar, que Dios, por medio de su gracia, justifica al impío por medio de la redención, que está en Cristo Jesús *(Rom.* 3, 24); al tiempo que entendiendo que son pecadores, del temor de la divina justicia, del que son provechosamente sacudidos, pasan a la consideración de la divina misericordia, renacen a la esperanza, confiando que Dios ha de serles propicio por causa de Cristo, y empiezan a amarle como fuente de toda justicia, y, por ende, se mueven contra los pecados por algún odio y detestación; esto es, por aquel arrepentimiento que es necesario tener antes del bautismo *(Act.* 2, 38); al tiempo, en fin, que se proponen recibir el Bautismo, empezar nueva vida y guardar los divinos mandamientos. De esta disposición está escrito: Al que se acerca a Dios, es menester que crea que existe y que es remunerador de los que le buscan *(Hebr.* 11, 6), y: Confía, hijo, tus pecados te son perdonados *(Mt.* 9, 2; *Mc.* 2, 5), y: El temor de Dios expele al pecado *(Eclo,* 1, 27), y: Haced penitencia y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para la remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo *(Act.* 2, 38), y también: Id, pues, y enseñar a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado *(Mt.* 28, 19), y, en fin: Enderezad vuestros corazones al Señor *(I Reg.* 7, 3)." Y el canon 12 dice: "Si alguno dijere que la fe justificante no es otra cosa que la confianza en la misericordia divina que perdona los pecados por causa de Cristo, o que esa confianza es lo único con que nos justificamos, sea anatema" (D. 822). El Concilio quiso con estos textos—como dice Salmerón—negar el error de que la fe es la justicia por la que somos formalmente justificados. Según la doctrina de los Reformadores, en la fe se apodere del hombre la

justicia de Cristo, que le es imputada; por tanto, según ellos, justificación de la fe es igual a justicia de Cristo. Ser justificados "por la fe" y ser justificados "por Cristo" significa lo mismo. De esta identificación resulta que la justicia de la fe tiene que entenderse no como un "habitus" que conforma interiormente al hombre, sino como una "iustitia aliena", que en cierto sentido sigue siendo ajena al hombre.

Por lo que se refiere a la especie de fe, a la que Lutero adscribe fuerza justificadora, dice la *Apología de la Confesión,* de Augsburgo: "Algunos quizás entiendan las palabras "la fe justifica" en el sentido de que es el principio, porque la fe es el principio o la preparación de la justificación, de forma que no sería la fe misma por lo que nos hacemos aceptos y agradables a Dios; sino las obras que la siguen; quizás sueñen algunos que la fe es tan ensalzada por ser el principio de la justificación... No pensemos así de la fe, sino que defendemos que por la fe somos reputados por justos y aceptos a Dios en sentido propio y verdadero." A propósito de la doctrina de que el amor justifica, declara la Confesión de Augsburgo: "Sólo por la fe en Cristo, y no por el amor—ni por el amor ni por las obras—, conseguimos el perdón de los pecados, aunque la caridad siga a la fe. Por tanto, sólo somos justificados por la fe, en cuanto que por justificación se entiende el proceso por el que de un injusto es creado o renace un justo."

La definición de la Iglesia se dirige a la vez contra los reproches de los Reformadores a la doctrina católica de las obras. La fe justificante defendida por los protestantes es descrita, sin embargo, muchas veces de forma que se puede decir de ella que contiene muchas de las acciones, que el Concilio llama actos que se añaden a la fe.

La segunda intención de los Padres conciliares era—como dice Andrés de Vega en su tratado *De iustificatione*—la explicación positiva de cómo "somos justificados por la fe y por qué San Pablo y los demás Apóstoles la atribuyen la justificación con más frecuencia que a las demás virtudes. Naturalmente era conveniente que recordaran más a menudo el principio y fundamento de nuestra salvación, sobre todo quienes empezaron entonces a levantar y construir la Iglesia y el edificio espiritual. Del mismo modo que a menudo atribuímos nuestra vida al corazón y decimos con razón que de él procede la vida y que por él tienen vida todos los seres vivientes, porque el corazón es el principio y raíz de la vida, aunque también otras cosas sean necesarias para vivir, con la misma

razón podemos también atribuir la justificación a la fe y afirmar a menudo que el hombre es justificado por la fe, porque ella es el origen y principio de nuestra vida espiritual".

Por lo que se refiere a las actitudes nacidas de la fe ni está definido que sean necesarios para la justificación los actos citados por el Concilio, ni que lo sean los actos enumerados por el mismo Concilio, ni que lo sean sólo esos actos citados. La fórmula del amor incipiente procede de Seripando, que la tomó de la explicación del Salmo 41 de San Agustín. La expresión significa el amor de quien está sediento de justicia; es el hambre de Dios (cfr. la Liturgia de la noche de Pascua y la del Bautismo, en que se habla a menudo de la nostalgia, comparable a la sed del ciervo y a su deseo de las fuentes de agua). En el momento de la justificación la virtud infusa del amor sustituye al amor germinal, a la voluntad y deseo de conversión y justificación (véase § 193, 2). La virtud del amor es llamada por el Concilio fruto de la justificación y no, como los reformadores reprochan, preparación para ella.

II. Testimonio de la Escritura

3. En la *Sagrada Escritura* se testifica abundantemente la importancia salvadora fundamental de la fe. La fe resume el Antiguo y Nuevo Testamento en un misterio único de salvación.

a) En el Antiguo Testamento es a la fe en el futuro Mesías a lo que se atribuye fuerza salvadora. Los símbolos viejotestamentarios de bendición y consagración eran signos de fe, en que se expresaba y profesaba la fe en las promesas divinas. La Salvación no procede de esos signos, sino de la fe simbolizada en ellos (*Rom.* 4; *Gal.* 3, 6-9; cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica III*, q. 70, art. 4). En la *Epístola a los Hebreos* es llamado Abraham prototipo viejotestamentario de la fe. Cfr. 193, II, 1. El es el padre de la fe (*Rom.* 4, 2).

b) Desde la encarnación del Hijo de Dios, la fe no se refiere a las promesas de Dios, sino a la Palabra del Padre revelada en Cristo. En Cristo se hace presente la Salvación. La fe en la Salvación presente en Cristo tiene virtud salvífica, según el testimonio del Nuevo Testamento. La fe es el camino hacia el reino de Dios (*Mt.* 21, 31). Quien cree y se hace bautizar, se salvará; quien no cree, será condenado (*Mc.* 16, 16).

Los testigos más importantes son *San Juan y San Pablo:*

aa) Según San Juan, la fe es la condición imprescindible para recibir la vida eterna (por ejemplo, 3, 15; 5, 24; 6, 40, 47; 11, 25; 20, 31; *I Io.* 5, 13). En su Evangelio testifica a favor de Cristo, para que creamos que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengamos la vida en su nombre (*Io.* 20, 31). Ahora aparece claro que el Evangelio es un testimonio de fe y no un recuerdo. Quien cree en el Hijo glorificado de Dios, no se perderá, sino que tendrá la vida eterna en El; quien crea en El, no será juzgado; pero quien no crea, ya está juzgado, porque no cree en el nombre del Unigénito Hijo de Dios (*Io.* 3, 15, 18). La incredulidad es el gran pecado de los judíos (16, 9; cfr. 6, 36, 64; 8, 45; 10, 26). En una discusión con los fariseos, dice Cristo: "Yo soy el pan de vida; el que viene a mí no ya tendrá hambre, y el que cree en mí jamás tendrá sed. Pero yo os digo que vosotros me habéis visto y no me creéis; todo lo que el Padre me da viene a mí, y al que viene a mí yo no le echaré fuera, porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. Y ésta es la voluntad del que me envió, que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. Porque ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna y yo le resucitaré en el último día... En verdad, en verdad os digo: El que cree tiene la vida eterna" (*Io.* 6, 35-40). Y a Marta, hermana de Lázaro, le dice: "Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que cree en mí, aunque muera, vivirá, y no morirá para siempre" (*Io.* 11, 24-26).

En el capítulo octavo cuenta San Juan una importante discusión entre Cristo y los fariseos. Cristo les dice que llegará la hora en que lo buscarán y no lo encontrarán. Sobre su búsqueda pesará la palabra ¡demasiado tarde! Sin entenderle le preguntan adónde quiere marcharse. Cristo les contesta, reprochándoles su falta de comprensión. En realidad tiene raíces profundas; se funda en su sentido terrestre y hasta diabólico; como son de abajo, no pueden entenderle a El, que es de lo alto; por eso morirán en su pecado. "Porque si no creyereis que soy yo, moriréis en vuestro pecado" (*Io.* 8, 21-47). A quienes crean en El les promete, en cambio, la verdadera libertad: la liberación de la servidumbre de Satanás (*Io.* 8, 21-47).

Los creyentes son amados por el Padre gracias a su fe (*Io.* 16, 27). Cristo es la luz. Quien cree en la luz, es hijo de la luz (*Io.* 12,

36). "Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios" (*I Io.* 5, 1). "¿Y quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?" (*I Io.* 5, 5).

bb) El *testimonio paulino* de la virtud salvífica de la fe tiene la forma de una incansable alabanza a la bondad divina, que se revela en Cristo y se apodera del hombre en la fe. Lo que el hombre tiene que hacer, no es imposible. "Porque si confesares con tu boca al Señor Jesús y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo" (*Rom.* 10, 9). Para todo creyente es el Evangelio una fuerza divina de salvación. La justicia de Dios se revela por la fe y para la fe (*Rom.* 1, 16-17). Todos los que creen en Cristo son justificados por su fe en Cristo. Son justificados por la fe, sin obras legales (*Rom.* 3, 21-28; véase todo el capítulo 4; 5, 1; 9, 30; *I Cor.* 1, 21). La epístola a los Gálatas es, frente a todos los retorcimientos y tergiversaciones de los judíos, un testimonio único de la doctrina revelada sobre la gracia regalada libremente; no se logra por ninguna obra legal; sólo puede ser aprehendida en la fe obrada por Dios (véase especialmente 3, 2; 5, 5). En los creyentes se revela el magnífico poder de Dios (*Eph.* 1, 19); por él y en virtud de la fe nos ha salvado (*Eph.* 2, 8). La grandeza del creyente consiste en que Cristo vive en su corazón mediante la fe (*Eph.* 3, 17). Quien cree en Cristo es honrado por el Padre. Para el incrédulo. Cristo es la piedra en que tropieza y cae (*I Pet.* 2, 7).

cc) En estos testimonios puede verse también que la fe salvadora no es un puro arranque del corazón ni un entusiasmo del ánimo, ni un esfuerzo de la voluntad, sino una afirmación de determinadas realidades: de Cristo y del Dios trino revelado en Cristo.

El *objeto* de la fe es Cristo mismo y no sólo su palabra. El mismo en la totalidad de su ser y su palabra y su obra en cuanto expresión de su mismidad divino-humana (*Eph.* 1; *Mt.* 16, 16; *Io.* 14, 1; 3, 36; 8, 24; 11, 26; 20, 31; *Act.* 8, 37; 10, 34-43; 16, 30; *I Io.* 5, 1-5; *Rom.* 3, 22-25; 10, 9-17; *Gal.* 2, 6-10). La fe en Cristo implica la fe en Dios trino (*Mt.* 28, 19; *Mc.* 16, 16), la fe en el pecado del hombre, en el amor del Padre y en la santificación por el Espíritu Santo.

A. Wikenhauser describe así la concepción de la fe en San Juan (*Das Evangelium nach Johannes,* 1948,198-200): "Hay que creer en El (6, 35; 7, 38; 11, 25; 12, 44; 14, 1. 12; 16, 9; 17, 20), en el Hijo de Dios (3, 16. 18, 36; 6, 40), en el nombre del Unigénito Hijo de Dios (3, 18), en el Hijo del hombre (9, 35), en el Enviado de Dios (6, 29).

En otros textos Jesús expresa el objeto de la fe exigida en una oración completiva: 1) que El es (es decir, que es el único Salvador) (8, 24; 13, 19); 2) que el Padre le ha enviado (11, 42; 17, 8. 21); 3) que El está en el Padre y el Padre en El (14, 10). Incluso en los casos, en que Jesús habla simplemente de la fe sin nombrar su contenido, se refiere a su persona (1, 50; 3, 15. 18; 6, 36. 47; 10, 25; 14, 11; 16, 31), como puede comprobarse por el contexto. Cuando Jesús dice a veces que hay que creerle a El (5, 38. 46; 8, 45; 10, 37; 14, 11), a sus palabras (5, 47), a sus obras (10, 38), a Moisés (5, 46), significa que debe reconocerse confiadamente su testimonio y el de sus palabras, el de sus obras y el de la Escritura sobre su persona como único Salvador. Cuando el evangelista habla de la fe, habla generalmente de la fe en Jesús (2, 11; 4, 39; 7, 5, 31, 39, 48; 8, 30; 10, 42; 11, 45; 12, 37, 42), o en su nombre (1, 12; 2, 23). Son especialmente significativos los textos en que los convertidos a la fe en Cristo confiesan su fe, ya que describen el contenido de esa fe: Jesús es para ellos "el Hijo de Dios, el Rey de Israel" (1, 49: Natanael), "el Salvador del mundo" (4, 42: los samaritanos), "el Santo de Dios" (*Pet.* 6, 69), "el Hijo del Hombre" (9, 35, 38: el ciego de nacimiento), "El Cristo, el Hijo de Dios" (11, 27: Marta), "el que ha salido de Dios" (16, 30: los discípulos), "señor y Dios" 20, 28: Tomás).

El hecho de que en unos pocos textos se hable de la fe en Dios (5, 24; 12, 44; 14, 1; *I Io.* 5, 10) no significa duplicar el objeto de la fe, porque la fe en el Salvador enviado por Dios es, en definitiva, fe en el Dios que le envió: "El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado" (12, 44).

Por este resumen se ve claramente que la persona de Jesús y su afirmación de ser el Mesías, el Hijo de Dios, el Salvador enviado por Dios al mundo, son el objeto propio de la fe según San Juan. La fe, según el cuarto Evangelio, es la afirmación de los derechos que Jesús se atribuye.

Esta fe es sin duda completamente distinta de la llamada fe fiducial (confianza de salvarse), que consiste en una confianza sin reservas en la persona de Jesús, que concede la salvación; aquí se trata más bien de reconocer sus exigencias y derechos como presupuesto para recibir los bienes de salvación, sin que por eso pueda ser excluído el elemento de confianza personal.

El lenguaje de San Juan tiene estrecha afinidad con el de los Hechos de los Apóstoles y con el de las Epístolas del Nuevo Testamento. Mientras que en los Sinópticos sólo se habla una vez de la "fe en Jesús" (*Mt.* 18, 6; *Mc.* 9, 42; cfr. *Mt.* 27, 42; *Mc.* 15, 32), la expresión se encuentra frecuentemente en los escritos dichos:

1. Creer en el Señor o en Cristo (*Act.* 2, 44; 9, 42; 11, 17: 14, 23; 16, 31; 18, 8; 19, 4; *Gal.* 2, 16; *Phil* 1, 29).
2. Creyente en el Señor (*Act.* 5, 14; 10, 43; 22, 19; *I Pet.* 1, 8).
3. Hacerse creyente (*Act.* 4, 4, 32; 8, 13; 11, 21; 13, 12; *I Cor.* 15, 2, 4, 11; *Eph.* 1. 13).
4. Creyente (*Act.* 13, 39; *Rom.* 1, 16; 3, 22; *I Cor.* 1, 21; 14, 22; *Gal.* 3, 22; *Eph.* 1,19; *I Thess.* 1, 7; 2, 10, 13; *I Pet.* 2, 7).

En estos escritos se usa la palabra "creer" (seguida o no de "en el Señor Jesucristo") en el sentido de hacerse o ser cristiano. La fe en Cristo es la característica propia de la Iglesia primitiva.

Como la fe en Cristo es la condición imprescindible para recibir la

vida (eterna), toda actuación pública debe perseguir el fin de despertarla en los oyentes. Y en realidad Jesús exige en su predicación la fe en El, como Salvador, y funda su exigencia de modos distintos. Sin exagerar, podemos decir que en el fondo su misión divina es el único objeto de su predicación (cfr. 5, 31; 8, 13; 18, 13). Testifica de sí, que Dios le ha enviado (5, 36; 7, 28; 11, 42), que es uno con el Padre (19, 20, 38; 14, 10, 20; 17, 21), que ha venido del cielo (3, 31; 6, 33, 38, 41, 51), que habla palabras de Dios (3, 11, 34, 7, 16; 8, 26, 28; 12, 49; 14, 24), que es la Luz del mundo (8, 12), el que da el agua de vida (4, 14), el verdadero pan del cielo (6, 51), el buen pastor (10, 11, 14), la vid que da vida (15, 1), la resurrección y la vida (11, 25), el camino único hacia el Padre (14, 11, 14); en una palabra, que es el revelador de Dios y mediador de la salvación eterna. De sus oyentes exige Jesús que acepten su testimonio". Las expresiones de Cristo aparecen muchas veces en San Juan en primera persona. Sobre esto dice Wikenhauser en la obra citada, página 111: "Una investigación aparecida el año 1939 (de E. Schweizer) ha demostrado que la fórmula "yo soy" que no aparece en el helenismo clásico, se halla muy extendida no sólo entre los pueblos de la cultura semítico-oriental—como hasta ahora se había creído—, sino también en otros pueblos. Existe sobre todo en el mundo del NT y en distintas partes del Antiguo cierto estilo acuñado (en primera persona) que tiene determinadas propiedades y que por regla general se reserva para el lenguaje de Dios. De la multitud de ejemplos citados se destacan como grupos especiales las que podemos llamar auténticas fórmulas de revelación. A ellas pertenecen entre otras las expresiones viejotestamentarias puestas en boca de Dios en primera persona (por ejemplo, *Gen.* 28, 13; *Ex.* 20, 2. 5; *Is.* 45, 5. 12. 19). Su fin es destacar y glorificar frente a todos los demás el yo que habla. Semejantes a estas fórmulas de revelación son las proposiciones usadas por San Juan pero se distinguen de ellas en que el concepto unido a la fórmula "yo soy" está determinado por el artículo (" yo soy *la* puerta") y muchas veces por un adjetivo calificativo ("el buen pastor", "la verdadera vid") mediante los cuales debe expresarse la unicidad. Hay analogía de estas fórmulas (aunque perfectas) sólo en los escritos—hace poco descubiertos—de los Mandeos, secta de bautizadores junto al bajo Eufrates.

Los conceptos unidos a la fórmula "yo soy" (luz, agua, pan, vid, pastor, puerta, camino) no proceden del AT. "Las recientes investigaciones han demostrado que se trata de expresiones completamente determinadas, acuñadas, y en parte muy extendidas, que pertenecen más o menos directamente a los círculos gnósticos" (E. Schweizer). "Cristo realiza y garantiza perfectamente lo que el hombre espera de la naturaleza y sólo imperfectamente encuentra en ella."

Se discute la cuestión de cuál debe ser el mínimo de contenido para que la fe tenga virtud salvadora. *Hebr.* 11, 6 dice: "...haber agradado a Dios, cosa que sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan." Según este texto, sólo es necesaria la fe en la existencia de Dios y en la justicia de su juicio. Habría que decir, sin embargo, que esta fe sólo es suficiente para quien no ha tenido noticia de la revelación de Cristo. Tampoco puede excluirse de la posibilidad de una fe justificante a los adeptos de los grandes sistemas morales asiáticos (quizás ateos) como, por ejemplo,

a los adeptos del budismo. Al reconocer el poder de la conciencia como sustraído a su capricho reconocen, aunque sin conciencia clara, al Dios que se revela en la conciencia moral.

Viven, pues, en un error respecto a las realidades de la fe, pero tienen una intención y sentimiento creyente frente a lo "santo", que no es otra cosa que Dios. Cfr. O. Karrer, *Das Reliöse in der Menschheit und das Christentum,* Freiburg, 1934. Th. Ahm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsache der Religonsgeschichte und die christliche Religion,* 1950. Cfr. vol. III, § 174 y vol. I, § 31.

Sin embargo, la fe de quien ha recibido el mensaje del Nuevo Testamento debe abarcar por lo menos en sus contornos generales la salvación realizada por Cristo. La intención de Dios al revelarse es en todo caso que nosotros conozcamos y afirmemos del modo más amplio posible en la fe la realidad que se nos revela. Todo ha sido revelado para nuestra salvación y no para almacenarlo en los libros. Falta criterio teológico para distinguir con suficiente claridad las verdades reveladas llamadas fáciles de las difíciles, las importantes de las no importantes, las teóricas de las prácticas. Cfr. § 190. Por lo demás, lo decisivo no es el conocimiento exacto de cada una de las verdades reveladas, sino la fuerza e intimidad con que se realiza la entrega a la gloria de Dios que Cristo nos revela. Un error sobre un contenido particular de la fe no impide ni excluye la santidad. El verdadero conocimiento implica la actitud existencial de la entrega de sí mismo a Dios. Cfr. D. J. Dupont. OSB, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épî tres de saint Paul* (1949).

Al "conocimiento" de las verdades de la fe pertenece no sólo el saber su contenido, sino el saber su orden. Para la comprensión y realización de la fe tiene eso mucha importancia; sólo así puede evitarse el peligro de echar a la orilla lo que está en el centro de la revelación y viceversa (por ejemplo, en las oraciones populares, en la vida cristiana de piedad).

III. Concepto de fe

4. La doctrina defendida por el Concilio de Trento, de que para la justificación no basta la fe fiducial, sino que es necesaria la fe confesional (Bekenntnisglaube), no significa ningún menosprecio de la *fe fiducial* (Vertrauensglaube). Lo único que hace es darle su lugar justo en el proceso de la justificación; es concomitante o consecuencia de la fe confesional. Para la realización de la vida cristiana la confianza tiene tan decisiva importancia, que sin ella es imposible la vida cristiana. En la Escritura se atribuye justamente a la confianza poder sobre la omnipotencia de Dios (*Mt.* 8, 10. 13; 9, 2-22; *Mc.* 9, 23; 11, 22-24; *Lc.* 17, 5).

5. La significación fundamental de la fe aparecerá más clara

si intentamos darnos cuenta *de lo que la Iglesia y la Escritura entienden por fe.* Según el Concilio de Trento (sesión 6.ª, cap. 6), en la fe tenemos por verdadero lo que Dios ha revelado y prometido, y en especial que el hombre es justificado por la gracia. La fe sitúa ante nuestros ojos a Cristo, Salvador y aniquilador del pecado y de la muerte. El creyente afirma a Cristo como aniquilador no sólo del pecado en general, sino del propio pecado; ve en Cristo no sólo el Salvador enviado por el Padre así en general, sino su propio Salvador. Su fe no es sólo "fides historica", sino "fides specialis".

Reconocer a Dios y a Cristo significa para el hombre reconocerse a sí mismo como pecador a quien le ha sido concedida la salvación en Jesucristo. Fe y reconocimiento del pecado se pertenecen mutuamente; la fe es lo primario, porque en la fe el hombre piensa de sí lo que Dios piensa de él. En la Cruz se revela lo que Dios piensa del hombre.

El sí de la fe no procede de la inteligencia natural; no es el resultado lógico necesario de las ponderaciones y reflexiones de la razón; y viceversa, la incredulidad no es una negación del pensamiento o del ingenio humanos, sino del corazón. La afirmación de Cristo nace de la decisión por El; ya hemos dicho muchas veces que sólo puede decidirse por El quien es iluminado y movido por Dios. Decisión por Cristo significa sometimiento a la palabra de Dios. El sí a Cristo no es, pues, obligado por el estudio de la revelación divina, sino que sólo puede ser pronunciado cuando es imperado por las potencias de la voluntad y del ánimo. El sí a Cristo imperado por la voluntad incluye la afirmación de la gloria divina que se nos revela en Cristo en virtud del testimonio que Dios da de sí mismo. Es lo que significa la fórmula que dice que creemos a Dios (*deo*) su gloria divina (*Deum*). Como Dios es testigo de la realidad afirmada por nosotros en la fe, el tener-por-verdadero, de que habla el Concilio de Trento en su definición, logra un carácter especial; Dios es testigo de distinta manera que los hombres. Frente a su testimonio no hay sospechas y reservas, sino sólo aceptación absoluta y sometimiento incondicional. Creer significa dar a Dios la razón contra sí mismo, contra los propios conocimientos, deseos, planes y, sobre todo, contra la propia pecaminosidad. En la fe el hombre deja que el reino y dominio de Dios se apodere de él. Cfr. vol. I, § 21.

6. Es el sí a la realidad salvífica divina revelada en Cristo que se pronuncia obedientemente es lo que el Concilio de Trento tiene en

cuenta al llamar a la fe *principio* de la salvación. Esta fe, tal como la entiende y explica el Concilio de Trento, es el principio del camino que conduce a Cristo, pero no su fin; es el primer paso hacia Cristo, ni más ni menos. Sin embargo, sigue impeliendo. El Concilio describe cómo la conversión total y completa a Cristo crece a partir de la fe. Cfr. en este mismo parágrafo la doctrina de la Iglesia.

La fe definida por el Concilio de Trento contiene todos los elementos que pertenecen a la definición del concepto de fe; no falta ningún elemento de su estructura esencial. Cuando se quiere dar una definición esencial de la fe no es necesario añadir nada a lo dicho por el Concilio, que se vió obligado a dar esa definición esencial estricta frente a las teorías reformadoras.

Distinto de la cuestión de la definición esencial de la fe, que es principio, raíz y fundamento de la justificación, es la de si tal fe esencial se realiza alguna vez por sí misma. Hay que responder afirmativamente, pero añadir que tal realización de la fe esencial en sí misma significa un estado anormal. En su forma extrema tienen tal fe incluso los demonios, ya que son obligados a afirmar la gloria divina escondida para ellos (*Sant*. 2, 14-26). Cfr. § 207.

El Concilio de Trento llama "muerta" a esa fe, es decir, es una fe ineficaz, que no puede salvarnos del juicio de Dios. La fe que el Concilio llama principio de la salvación no debe identificarse sin más con la fe muerta, porque ésta va siempre acompañada de la aversión voluntaria de Dios, mientras que la fe que prepara la justificación significa la primera conversión—aunque no perfecta—hacia Dios. La fe llamada principio de la salvación es un término medio que se mueve entre la vida y la muerte; pero se mueve hacia la vida; normalmente a esta fe se añade el arrepentimiento, la esperanza y el amor. Después es fe perfecta y viva. La plenitud por el amor no pertenece a la definición esencial de la fe. Pero *en realidad* y normalmente (no hay que confundir lo normal con el término medio o medianía) la fe está llena de amor; sin caridad la fe está vacía.

Cuando la Sagrada Escritura atribuye fuerza y virtud justificadora a la fe, se refiere siempre a la fe viva y sólo a ella. Tanto los Sinópticos como San Pablo y San Juan testifican que por la fe logramos la salvación (cfr. los textos escriturísticos antes citados). Muchos de los textos de la Escritura no exigen más. La fe testificada en ellos no es sólo una afirmación de la realidad de Dios por

el testimonio de Dios mismo, sino que es a la vez entrega; sólo entonces se cree "en Dios".

7. San Juan y San Pablo dan testimonio claro de la fe como fe "en Dios". En la polémica que precede a la promesa de la Eucaristía dice Jesús: "Yo soy el pan de vida; el que viene a mí no tendrá ya más hambre, y el que cree en mí jamás tendrá "sed" (*Io.* 6, 35). Del mismo modo que se corresponden las palabras "tener hambre" y "tener sed", se corresponden también las expresiones "venir a mí" y "creer en mí". Creer en Cristo es lo mismo que llegar a Cristo. La fe es, por tanto, un ir, un movimiento, o un movimiento vital hacia Cristo, un movimiento no sólo de la razón, sino de toda la persona humana. La fe tiende a la comunidad de vida con Cristo y es comunidad de vida con El. Quien está en comunidad con Cristo tiene el pan, con el que ya no volverá a tener hambre. Podemos aclarar lo que significa "creer en Cristo" y probar su fuerza realista recordando la expresión "creer en un hombre". Cuando decimos que creemos en alguien, queremos decir que a través de todos los defectos y faltas exteriores y visibles, a través y a pesar de todo lo demasiado humano de él, vemos su valor escondido y afirmamos el "tú" que nos sale al paso justamente por ese valor. Tal sí sólo puede ser pronunciado por el amor y es ya amor. La fe está, pues, íntimamente maridada con el amor. Es la preparación, la apertura al otro. El creyente se afirma a sí mismo en la entrega. Creer en Cristo significa según esto: ver a través de todos los velos, ocultamientos y ocultaciones, a través de lo humano y en la humana debilidad, en la que—exceptuando el pecado—es igual a nosotros, su verdadera figura divino-humana, verla y afirmarla, entregarse y abandonarse a ella (*Phil.* 2, 5-11).

La fe no es sólo el asentimiento a una verdad abstracta, sino a la afirmación de una persona. Cristo mismo es la verdad y su palabra es verdad. Pero la verdad de que se habla en el NT, de la que habla sobre todo San Juan, la verdad predicada por Cristo no significa primariamente la concordia de la palabra con la realidad, sino la realidad divina misma que se nos revela mediante la palabra, el Tú del Padre celestial hecho accesible en Cristo.

El "sí" dicho a Cristo es distinto del sí dicho a cualquier otro, porque Cristo es completamente distinto de todos. En El entra Dios en la historia humana. En El se dirige a nosotros visiblemente el amor y la justicia de Dios, para apoderarse de nosotros y salvarnos del pecado.

En Cristo nos llama el amor de Dios. Dirigirse a Cristo significa, según esto, dirigirse al amor de Dios encarnado en Cristo, apoderarse de él y conservarlo (*I Io.* 4, 16). La respuesta al amor sólo puede ser el amor. Como el amor de Dios nos sale al encuentro, nuestra respuesta debe tener carácter especial; el amor de Dios es para nosotros una llamada obligatoria, es un mandato. Todo mandamiento de Dios es la traducción del ser en deber; de ese mismo modo es mandamiento para nosotros el amor de Dios. La respuesta a él se convierte así en obediencia; es una obediencia soportada por el amor y llena de él; es un amor coloreado y traspasado por la obediencia.

Según San Pablo, fe y obediencia son lo mismo; asegura a los Romanos que él ha recibido la gracia del apostolado para someter a la fe a todos los pueblos paganos para honra del nombre de Dios (*Rom.* 1, 5; cfr. 6, 17; 15, 18; 16, 19. 26; *II Cor.* 9, 13; *Gal.* 5, 7). La incredulidad es rebelión contra la verdad de Dios (*Rom.* 10, 14; *II Cor.* 10, 5; *Thess.* 1, 8). San Juan Crisóstomo observa comentando *Rom.* 1, 5: "El Apóstol no dice: para investigar (he recibido la gracia del apostolado), ni para demostrar, sino para obedecer. No hemos sido enviados—quiere decir—para hacer silogismos, sino para dar lo que hemos recibido. Pues cuando el Señor dice algo, los oyentes no pueden contar las sílabas de un lado a otro, sino que deben admitirlas y aceptarlas sencillamente. Los apóstoles fueron enviados sólo para decir lo que habían oído y no para añadir algo por su cuenta; y a nosotros no nos queda más que creer."

La fe nace de *oír* a Dios que nos habla en Cristo. Al oír nos entregamos al que habla; nos damos a él. "No somos nosotros quienes determinamos y definimos lo oído desde nosotros, ni lo situamos objetivamente delante de nosotros, para aceptarlo cuando nos plazca, sino que lo oído nos cae encima sin que nosotros tengamos que entenderlo previamente, toma posesión de nosotros sin preguntarnos. No podemos precavernos ni distanciarnos. Es muy significativo que sólo nuestros ojos—y no nuestros oídos—tengan párpados". Hans Urs von Balthasar, *Sehen, Hören und Lesen im Raume der Kirche*, en: "Schildgenossen (18, 1939, 402; cfr. A. Vetter, *Natur und Person,* 1949).

8. Si la fe es entrega a Cristo se entiende que se digan de ella tantas cosas. Quien se entrega a Cristo en la fe, confiesa que Cristo es el Salvador, que sin El nada tiene sentido ni salida; confiesa también que él es pecador y que Cristo es el Santo que cura el pe-

cado. En su confesión de Cristo crucificado y resucitado dice que se somete a la justicia de Dios; condena su propia pecaminosidad. En la fe el hombre se pone del lado de Dios y con Dios se juzga a sí mismo. La fe es una condena de sí mismo desde el punto de vista de Dios y en comunidad con El. Eso supone una profunda transformación en el hombre. El creyente se libera, gracias a esa transformación, del orgullo y vanidad del pecado y se hace deiforme.

Al pecar el hombre abusa del señorío que Dios le ha concedido para rebelarse contra Dios. Usa las criaturas puestas por Dios en su vida de modo ofensivo a Dios; asi trastorna y desordena el mundo; todo pecado es un desorden. El desorden fundamental ocurrió en el primer pecado; cada pecado aumenta ese desorden y caos. Ahora bien, Cristo restauró el reino de Dios destruído por el pecado y el orden verdadero del mundo gracias a su obediencia incondicional, expresada en la tarea de su propia vida. Quien se une por la fe a la obediencia de Cristo, participa en la restauración del reino de Dios y del orden del mundo, en la medida en que tal orden hubiera sido trastornado por su pecado concreto.

IV. Antagonismos de la fe

9. La fe está, por tanto, en oposición con toda actitud y mentalidad puramente intramundana o humana y, en especial, con la valoración puramente ética del pecado. Significa *lo opuesto al racionalismo,* que pretende poder explicar exhaustivamente la esencia y existencia del hombre con sólo los medios de la razón; es también antagonista del *naturalismo,* que considera al hombre como una parte de la totalidad de la naturaleza y del *humanismo puramente intramundano* (no de todo humanismo; hay un humanismo del que la fe es la más segura garantía); el humanismo puro afirma que el hombre descansa en sí mismo y es su propio señor y creador.

A la vez aparece claro por qué el incrédulo (consciente) es juzgado; no sólo se hace culpable de una falta intelectual, sino de endurecimiento del corazón; no es capaz de atravesar los muros del propio yo y del mundo hasta llegar al amor del Dios distinto del mundo y próximo a nosotros en Cristo. Se mantiene en su orgullo y en su mundanidad, no quiere dejarse a sí mismo y no quiere salir de sí mismo y dirigirse a Dios.

Como los fariseos estaban demasiado satisfechos de sí mismos

y eran, por tanto, burgueses en el sentido peyorativo de la palabra, porque ni esperaban la gloria de Dios ni querían que Cristo les liberara del pecado, cayeron bajo la justicia de Dios; porque su sentido les orientaba hacia abajo, hacia la gloria y grandeza puramente terrenas (*Io.* 5, 44), se opusieron a Cristo con tanta más obstinación, cuanto más evidente irradiaba el amor a ellos. Se endurecieron tanto en su odio y orgullo, que no soportaron el amor de Dios; cuanto más se les acercaba, con mayor prisa y celo huían ellos.

Su conducta aparece clara y patente cuando Cristo resucita a Lázaro. No niegan el hecho. Pero para ellos no es ocasión de entregarse a Cristo, sino de pensar cómo pueden eliminarlo para que no le siga todo el pueblo (*Io.* 11, 47-53). Nada podría demostrar tan claramente que la incredulidad es una cerrazón del corazón ante el amor de Dios y la fe una entrega del yo humano al amor del Padre celestial aparecido en Cristo.

V. La fe como fundamento permanente de la justificación

10. En la fe se hace el hombre aceptable y como capaz de la entrada de Dios en el yo humano. La fe así entendida es la conversión que Cristo exige al hombre (*Mt.* 21, 23). No es sólo el supuesto de la justificación, sino el movimiento hacia ella; es la fuerza despertada por Dios en que el hombre capta la vida divina; gracias a tal fuerza tiene justamente el poder de hacerse hijo de Dios (*Io.* 1, 12).

El Concilio de Trento llama a la fe la *disposición* para la justificación. En el proyecto de decreto del 7 de junio de 1546 se dice que la justificación ocurre por la fe y el bautismo; se atribuye, pues, a la fe un papel instrumental lo mismo que al Bautismo. En la redacción final sólo se llama causa instrumental al "sacramento del Bautismo", que es definido en realidad como sacramento de la fe. Tal formulación quiere decir que el Bautismo mismo es signo y representación de la fe. El Concilio aceptó, por tanto, el planteamiento de los Reformadores sin su unilateral y exagerada acentuación de la fe y a la vez defendió la eficacia del sacramento de la fe.

Cuando se llama a la fe disposición para la justificación se quiere decir que la fe regalada por Dios y realizada por los hombres en la eficacia y actividad de Dios crea la receptividad de la justificación. La fe es disposición para recibir a Dios. El Concilio no la

entiende como *aportación* del hombre por la que se haga digno de la justificación. Tal interpretación sería un fatal malentendido.

Cuando el Concilio llama a la fe principio de la justificación no quiere decir que sólo es el punto de partida del que el hombre se aleja al progresar en esa justificación; sigue siendo el fundamento sobre el que se levanta todo y la raíz de la que crece todo, como un árbol. La fe soporta y comporta todo el proceso y está íntimamente operante a lo largo de todo él. El arrepentimiento, la conmoción, el "amor incipiente", el propósito y todas las demás "obras" son modos de realización y formas de manifestación de la fe. Todas son acuñadas por la fe y sólo por eso tienen carácter cristiano. Por otra parte, ellas llenan y dan vida a la fe.

Sería contradecir la doctrina del Concilio, atribuirle la opinión de que la justificación ocurre por la fe y las obras. Tal yuxtaposición es ajena al sentido del Concilio. Enseña más bien que toda fe es principio de la justificación, pero que no toda fe, sino sólo la fe viva—en cierto modo la fe existencial—, tiene como consecuencia la justificación.

El estado de credulidad, es decir, la fe "infusa", regalada junto con la gracia justificante, pertenece, según las significativas explicaciones del Concilio, a la causa formal de la justificación. Dice, por ejemplo, el Cardenal Marcelo Cervini, segundo presidente del Concilio, el día 28 de diciembre de 1546: "En el capítulo 8.º (actualmente el 7.º) se atribuye bastante a la fe, cuando se dice al principio que la justificación no es sólo el perdón de los pecados, sino la infusión de los dones entre los que se encuentra la fe. Y también en la causa formal al decir que es la justicia en la que está implicada la fe" (*Concilium Tridentinum,* t. V, ed. St. Enses, 1911, 742). Tal explicación no fué contradicha por los Padres del Concilio. Domingo Soto y Andrés de Vega, los más importantes intérpretes del Concilio, coinciden en afirmar que según el texto del capítulo 7.º la fe debe ser incluída junto con la esperanza y la caridad en la causa formal de la justificación.

11. La fe aquí mentada es la realizada *antes de la justificación,* bajo el influjo de la gracia actual, y que acompaña todo el proceso de la justificación. Junto con la justificación es concedido el estado de fe, que se realiza continuamente en cada acto de fe. También el justificado está obligado a pronunciar continuamente su *sí* obediente a Cristo, mientras siga en el reino de las sombras, que se espe-

san como un velo ante el rostro de Cristo haciéndole escondido e invisible.

Si el Concilio eligió la formulación de que la fe es raíz y fundamento de *toda justificación*, expresa en ella que es también raíz y fundamento de las llamadas *segunda* y *tercera* justificación, es decir, del crecimiento en la gracia y de la restauración de la justificación en caso de haberla perdido por un pecado mortal. En la *segunda justificación* la fe actúa como impulso continuamente actual y presente. Según eso se representa y aparece en toda buena obra, fruto de la justificación. Ocurre aquí lo que el Apóstol Santiago significa cuando dice a sus lectores: Mostradme vuestra fe (*Sant*. 2, 18).

El Concilio da testimonio de la importancia de la fe en el capítulo 7.°: "De ahí que, en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une, perfectamente con Cristo, ni hace miembro vivo de su Cuerpo. Por cuya razón se dice con toda verdad que la fe sin las obras está muerta (*Sant*. 2, 17 y sigs.) y ociosa (*Can*. 19) y que en Cristo Jesús, ni la circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra por la caridad (*Gal*. 5, 6; 6, 15). Esta fe, por tradición apostólica, la piden los catecúmenos a la Iglesia antes del bautismo al pedir la fe que da la vida eterna, la cual no puede dar la fe sin la esperanza y la caridad. De ahí que inmediatamente oyen la palabra de Cristo: "Si quieres entrar en la vida, guarda los Mandamientos" (*Mt*. 19, 17). Así, pues, al recibir la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancha, como aquella primera vestidura (*Lc*. 15, 22) que les ha sido dada por Jesucristo, en lugar de la que, por su inobediencia, perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven hasta el tribunal de Nuestro Señor Jesucristo y tengan vida eterna" (D. 800). También el capítulo undécimo acentúa la permanente significación fundamental de la fe y a la vez su demostración de fuerza en la acción: "Nadie, empero, por más que esté justificado, debe considerarse libre de la observancia de los Mandamientos; nadie debe usar de aquella voz temeraria y por los Padres prohibida bajo anatema, que los Mandamientos de Dios son imposibles de guardar para el hombre justificado. Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que al mandar avisa que hagas lo que puedas y pidas lo que no puedas y

ayuda para que puedas; sus Mandamientos no son pesados (*I Io.* 5, 3), su yugo es suave y su carga ligera (*Mt.* 11, 30). Porque los que son hijos de Dios aman a Cristo y los que le aman, como El mismo atestigua, guardan sus palabras (*Io.* 14, 23); cosa que, con el auxilio divino, pueden ciertamente hacer. Pues, por más que en esta vida mortal, aun los santos y justos, caigan alguna vez en pecados, por lo menos, leves y cotidianos, que se llaman también veniales, no por eso dejan de ser justos. Porque de justos es aquella voz humilde y verdadera: "Perdónanos nuestras deudas" (*Mt.* 6, 12; cfr. § 107). Por lo que resulta que los justos mismos deben sentirse tanto más obligados a andar por el camino de la justicia, cuanto que liberados ya del pecado y hechos siervos de Dios (*Rom.* 6, 22), viviendo sobria, justa y piadosamente (*Tit.* 2, 12), pueden adelantar por obra de Cristo Jesús, por el que tuvieron acceso a esta gracia (*Rom.* 5, 2). Porque Dios, a los que una vez justificó por su gracia, no los abandona, si antes no es por ellos abandonado. Así, pues, nadie debe lisonjearse a sí mismo en la sola fe, pensando que por la sola fe ha sido constituído heredero y ha de conseguir la herencia, aun cuando no padezca juntamente con Cristo, para ser juntamente con El glorificado (*Rom.* 8, 17). Porque aun Cristo mismo, como dice el Apóstol, siendo Hijo de Dios, aprendió, por las cosas que padeció, la obediencia y, consumado, fué hecho para todos los que le obedecen, causa de salvación eterna (*Hebr.* 5, 8 y sig.). Por eso, el Apóstol mismo amonesta a los justificados diciendo: "¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos, por cierto, corren, pero sólo uno recibe el premio? Corred, pues, de modo que lo alcancéis. Yo, pues, así corro, no como a la ventura; así lucho, no como quien azota el aire; sino que castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre, no sea que, después de haber predicado a otros, me haga yo mismo réprobo" (*I Cor.* 9, 24). Igualmente, el príncipe de los Apóstoles, Pedro: "Andad solícitos, para que por las buenas obras hagáis cierta vuestra vocación y elección; porque, haciendo esto, no pecaréis jamás" (*II Pet.* 1, 10) (D. 804).

La *tercera justificación* es explicada por el Concilio en el capítulo XIV, de la manera siguiente: "Mas los que por el pecado cayeron de la gracia ya recibida de la justificación, nuevamente podrán ser justificados si, movidos por Dios, procuraren, por medio del Sacramento de la Penitencia, recuperar, por los méritos de Cristo, la gracia perdida. Porque este modo de justificación es la reparación del caído, a la que los Santos Padres llaman con propiedad "la

segunda tabla después del naufragio de la gracia perdida" Y, en efecto, para aquellos que después del bautismo caen en pecado, Cristo Jesús instituyó el Sacramento de la Penitencia cuando dijo: "Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les son perdonados, y a quienes se los retuviereis, les son retenidos" (*Io*. 20, 22-23).

De donde debe enseñarse que la penitencia del cristiano después de la caída es muy diferente de la bautismal y que en ella se contiene no sólo el abstenerse de los pecados y el detestarlos, o sea el corazón contrito y humillado (*Sal*. 50, 19), sino también la confesión sacramental de los mismos, por lo menos en el deseo y que a su tiempo deberá realizarse, la absolución sacerdotal e igualmente la satisfacción por el ayuno, limosnas, oraciones y otros piadosos ejercicios, no ciertamente por la pena eterna, que por el Sacramento o por el deseo del Sacramento se perdona a par de la culpa, sino por la pena temporal, que, como enseñan las Sagradas Escrituras, no siempre se perdona toda, como sucede en el bautismo, a quienes, ingratos a la gracia de Dios que recibieron, contristaron al Espíritu Santo (cfr. *Eph*. 4, 30) y no temieron violar el templo de Dios (*I Cor*. 3, 17). De esta penitencia está escrito: "Acuérdate de dónde has caído, haz penitencia y practica tus obras primeras" (*Apoc*. 2, 5), y otra vez: "La tristeza que es, según Dios, obra penitencia en orden a la salud estable" (*II Cor*. 7, 10), y de nuevo: "Haced penitencia" (*Mt*. 3, 2; 4, 17), y: "Haced frutos dignos de penitencia" (*Mt*. 3, 8) (D. 807). En el capítulo XV, dice el Concilio: "Hay que afirmar también contra los sutiles ingenios de ciertos hombres que por medio de dulces palabras y lisonjas seducen los corazones de los hombres (*Rom*. 16, 18), que no sólo por la infidelidad, por la que también se pierde la fe, sino por cualquier otro pecado mortal, se pierde la gracia recibida de la justificación, aunque no se pierda la fe; defendiendo la doctrina de la divina ley que no sólo excluye del reino de los cielos a los infieles, sino también a los fieles que sean fornicarios, adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros, borrachos, maldicientes, rapaces (*I Cor*. 6, 9), y a todos los demás que cometen pecados mortales, de los que pueden abstenerse con la ayuda de la divina gracia y por los que se separan de la gracia de Cristo" (D. 808).

En estos capítulos no se habla expresamente de la importancia de la fe en la *tercera justificación*. Pero se supone. Todo lo que el Concilio dice de la tercera justificación se levanta sobre el fundamento de la fe. Le bastó condenar aquí también la doctrina de la

sola fides, y estaba convencido de que la eficacia de la fe estaba ya suficientemente tratada al hablar de la primera justificación. Domingo Soto dijo una vez de los pecadores graves que tenían todavía fe y esperanza como virtudes informes que yacían como en dolores de parto: "La nueva vida quiere como ser dada a luz por la fe y esperanza del pecador."

VI. Testimonios de los Santos Padres

12. En la *época de los Padres* se ve y testifica desde el principio la importancia de la fe.

San Clemente de Roma, por ejemplo, escribe a los de Corinto *(Primera epístola a los de Corinto,* cap. 32): "Todos han recibido honor y gloria no por sí mismos, ni por sus obras, ni por su justicia, sino por voluntad de El. Y tampoco nosotros, que hemos sido llamados por su voluntad en Cristo Jesús, seremos justificados por nosotros mismos, por nuestra sabiduría o piedad, o por las obras que hayamos hecho en la santidad de corazón, sino por la fe, por la que Dios omnipotente ha justificado a todos desde el principio." San Irineo dice en su obra *Contra las herejías* (lib. 4, sec. 5-7): "El Padre ha revelado al Hijo para ser por El confesado a todos y poder recibir en lo imperecedero y en el eterno descanso a los justos, que creyeron en El—creerle significa cumplir su voluntad—y para desterrar a las tinieblas que ellos mismos escogieron a los que no le creyeron y huyeron de la luz. A todos se ha revelado el Padre, al hacer visible para todos su Verbo; y el Verbo por su parte mostró a todos al Padre y al Hijo, porque fué visto por todos. Por eso caerá la sabia justicia de Dios sobre todos los que, aunque le vieron, no le creyeron. Pues por la creación misma se revela la Palabra de Dios como creadora y mediante el mundo del Señor como creadora del mundo y en la criatura que creó, como artista y en el Hijo como Padre que engendró al Hijo. Semejantes son también las palabras de todos pero distinta su fe. Y, sin embargo, también por la ley y los profetas se reveló de modo parecido el Verbo y El al Padre, pero aunque todos lo oyeron del mismo modo, no todos creyeron. El Padre fué mostrado también a todos por el Verbo hecho visible y palpable. No todos le creyeron de igual forma, aunque todos vieron al Padre en el Hijo, pues lo invisible del Hijo es el Padre y lo visible del Padre es el Hijo. Por eso, todos los que le vieron le llamaron Cristo y Dios. Hasta los demonios hablaron cuando vieron al Hijo: sabemos quién eres: el Santo de Dios. Y cuando el tentador le vió le dijo: si eres el Hijo de Dios... Y así vieron y hablaron al Hijo y al Padre, pero no todos creyeron. Pues había que aceptar el testimonio de todos y tenía que ser juicio para salvación de los creyentes, para que todos fueran justamente juzgados y para que la fe en el Padre y en el Hijo fuera confirmada por todos, es decir, fuera corroborada por todos, ya que recibió el testimonio de todos, de los domésticos como de sus amigos, y de los extraños como de sus enemigos. El

hecho de que hasta los enemigos testificaran sobre El es un argumento perfecto e irrebatible. Le vieron con los ojos y dierón testimonio sobre lo presente y lo confirmaron. Después se convirtieron en enemigos y acusadores, y ya no quisieron que su testimonio fuera tenido por verdadero. No era distinto el que se mostró a los hombres y el que dijo: nadie conoce al Padre; era uno mismo. A El había sometido el Padre todas las cosas y todas dierón testimonio de que es verdadero hombre y verdadero Dios: el Padre, el Espíritu, los ángeles, el Creador mismo, los hombres, los espíritus renegados, los demonios, los enemigos y, por fin, la muerte. El Hijo actúa desde el principio para el Padre y sin El nadie puede conocer a Dios. El conocimiento del Padre es el Hijo y el Hijo es reconocido en el Padre y el Padre es revelado por el Hijo. Por eso dijo el Señor: "Nadie conoce al Padre sino el Hijo y nadie conoce al Hijo excepto el Padre y aquél a quien le será revelado por el Padre." La expresión "será revelado" no sólo es válida para el futuro, como si el Verbo hubiera empezado a revelar al Padre cuando nació de María, sino que tiene validez común para todos los tiempos. Pues desde el principio está el Verbo junto a sus criaturas, y revela al Padre a los que quiere y el Padre revela cuando quiere y como quiere; por eso existe en todo y con todo un Dios Padre, un Verbo, el Hijo, y un Espíritu Santo y una salvación para todos los que creen en El." En la "Demostración de la predicación apostólica", dice: "Déjanos mantenernos fieles a las normas de la fe y a los mandamientos por temor a El, porque es el Señor—y a la vez por amor a El—, porque es Padre. Sólo puede cumplirse esto por la fe, como dice Isaías: quienes no le creen no le entenderán y a la fe lleva la verdad, porque la fe descansa en hechos verdaderos. Creeremos lo real como es y permaneceremos en continuo y seguro asentimiento gracias a esa fe en lo real. La fe es la garantía de nuestra salvación y por eso es nuestro honroso deber aplicar todo el cuidado a ese medio de salvación, para lograr la verdadera inteligencia de las cosas. Eso obra la fe en nosotros como nos han transmitido los Antiguos, los discípulos de los profetas. En primer lugar nos amonesta a pensar en que hemos recibido el bautismo para remisión de los pecados en nombre de Dios Padre y en nombre de Jesucristo, Hijo de Dios, que se encarnó, murió y resucitó de entre los muertos y en nombre del Santo Espíritu de Dios y que el bautismo es el sello de la vida eterna y del renacimiento, de forma que ya no somos hijos del hombre mortal sino hijos del Dios eterno y perdurable" (sec. 3; BKV II, 585). San Basilio nos dice en su *Sermón sobre la humildad* (BKV II, 334-35): "La soberanía de los hombres, su gloria y su grandeza consisten en que de veras conocen la grandeza, dependen de ella y buscan su gloria en el Señor de la gloria. Dice el Apóstol: quien se gloría, gloríese en el Señor, cuando dice que Cristo nos ha sido dado por Dios para sabiduría, justicia, santificación y salvación, para que—como está escrito—, quien se gloríe, se gloríe en el Señor. Y uno se gloría completamente en el Señor cuando no se gloría por su justicia propia, sino que reconoce que le falta la verdadera justicia y sólo es justificado por la fe en Cristo. También San Pablo se gloría de que ha despreciado su propia justicia y ha buscado a través de Cristo la justicia de Dios por la fe, porque le reconoce y reconoce la virtud y fuerza de su resurrección y la comunidad en su pasión al hacerse semejante a El en la muerte, para conseguir la resurrección de entre los muertos." Dice San

Agustín explicando la resurrección de Lázaro (*Homilía 49 sobre el Evangelio de San Juan*, sec. 19; BKV V, 319): "¿Por qué se entristece Jesús sino para decirte cómo debes entristecerte, porque estás oprimido y cargado por una carga tan grande de pecados? Es cierto que te has examinado y te has reconocido pecador, te has atribuído aquello: esto he hecho y Dios me ha perdonado; esto he hecho y El ha tenido longanimidad conmigo, he oído el Evangelio y lo he despreciado; he sido bautizado y he recaído en mi antigua vida; ¿qué hacer, a dónde ir? ¿Cómo huir? Cuando dices estas cosas, Cristo solloza ya, porque solloza la fe. En la voz del sollozante se muestra la esperanza del que resucita. Cuando la fe está en nuestro interior, Cristo está allí y solloza; cuando la fe está en nosostros, Cristo está en nosostros. ¿Qué otra cosa dice el apóstol en las palabras: Cristo vive por la fe en nuestros corazones? Por tanto, tu fe en Cristo es Cristo en tu corazón. Esto es lo que significa también su sueño en la barca. Cuando los discípulos estaban en peligro, se acercan a El, porque amenazaba ya el naufragio, y le despiertan; Cristo se levanta, manda al viento y a las olas y hubo gran calma. Así ocurre contigo; las tormentas se agolpan en tu corazón; justamente cuando vas en la barca, cuando surcas esta vida como un mar tormentoso y lleno de peligros, se agolpan las tormentas, restallan las olas y ponen en peligro la nave. ¿Qué tormentas son esas? Has oído un insulto y te irritas; el insulto es la tormenta, la ira son las olas. Estás en peligro, te dispones a contestar, estás dispuesto a vengar insulto por insulto. El navío está a punto de naufragar; ¡Cristo despierta! Sientes que las olas lo llevan de una a otra parte y te sientes dispuesto a hacer mal por mal, porque Cristo duerme en tu corazón. El sueño de Cristo es tu corazón, es la pérdida de la fe. Pero cuando despiertas a Cristo, es decir, cuando refrescas la fe, ¿qué te contesta Cristo, que se despierta en tu corazón? Yo debía oír: tienes un diablo y yo he rezado por ellos. El Señor oye y tiene paciencia; el siervo oye y se enfurece. Pero tú quieres vengarte. ¿Cómo? ¿Ya estoy yo vengado? Cuando tu fe te dice estas cosas, son imperados—por así decirlo—los vientos y las olas y se hace una gran bonanza. Como despertar a Cristo en el barco significa avivar la fe, Cristo tiene que mirar el corazón de los hombres y el hombre tiene que acusarse porque tiene una gran inclinación y costumbre de pecar, porque hasta peca contra el Santo Evangelio y desprecia los castigos eternos. Escucha todavía: Cristo lloró; llore el hombre sobre sí. ¿Por qué lloró Cristo, sino porque quería enseñar a llorar a los hombres? ¿Por qué miró y se entristeció, sino porque la fe del hombre con razón insatisfecho de sí mismo debe como mirar la acusación de las malas obras para que la fuerza del arrepentimiento debilite la costumbre de pecar?" San León Magno dice en un sermón de Navidad (*Sermón 24*, sec. 6; BKV I, 99): "Vosotros, amadísimos, para quienes no encuentro palabras más dignas que las del bienaventurado apóstol Pedro: vosotros, raza escogida, sacerdocio regio, descendencia santa, pueblo adquirido, que tenéis por fundamento a Cristo, piedra invulnerable, que estáis íntimamente unidos al Señor, porque El asumió verdadera carne humana, permaneced constantemente en la fe que habéis profesado ante muchos testigos y por la que habéis recibido—renacidos por el agua y por el Espíritu Santo—la unción de la salvación y el signo de la vida eterna. Si alguien os predica cosas distintas de las que yo os he enseñado, sea rechazado. No déis prefe-

rencia a las fábulas ateas sobre la luminosa verdad. Todo lo que leáis o debáis oír contrario a las reglas establecidas de la profesión de fe católica y apostólica, tenedlo por completamente mortífero y venenoso... Poderosa defensa es la fe pura, la fe verdadera a la que nadie puede añadir ni quitar nada. Cuando la fe no es una y la misma, ya no es fe, según las palabras del apóstol: un Señor, una fe, un bautismo; un Dios, Padre de todos, que existe sobre todas las cosas y por todo y en todos nosotros. Manteneos en esa unidad, amadísimos. En ella se fomenta vuestra santificación. En ella cumplís los mandamientos del Señor. Sin fe es imposible agradar al Señor. Sin ella nada es santo, nada es casto, nada es vivo. El justo vive de la fe. Quien la ha perdido por malicia de Satanás está muerto, aunque viva. Del mismo modo que por la fe se logra la justicia, por ella se participa también de la vida eterna.

VII. Fe y sacramento

13. Queda aún una cuestión: *¿Cómo se relacionan la fe y el sacramento en el proceso de la justificación?* En la Escritura se dice que la fe es el fundamento de la salvación y que la recepción de los sacramentos—en especial la del Bautismo—es causa instrumental de ella. San Pablo dice que somos justificados por la fe (*Rom.* 3, 28). El Evangelio de San Juan dice que quien no renazca del agua y del Espíritu no entrará en el reino de Dios (*Io.* 3, 5). ¿En qué relación están, pues, la fe y el sacramento en el proceso de la justificación? Se pertenecen recíprocamente; forman una totalidad. Dice Cristo: "El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará" (*Mc.* 16, 16). Justamente en este texto se ve también que la fe tiene la primacía. La fe es lo superior y más amplio. El hecho de que Cristo sólo hable la segunda vez de la fe y de la incredulidad, significa que el bautismo está en cierto modo incluído en la fe. El sacramento es un elemento del mundo de la fe.

Viceversa: la fe está ordenada al bautismo (*I Pet.* 1, 2). El bautismo es en realidad la encarnación de la fe. La recepción del bautismo es fe encarnada y visible. Al estudiar los Sacramentos veremos lo importante que es esa encarnación de la fe en los signos sacramentales visibles.

En la recepción del bautismo puede encarnarse la fe del individuo, porque en el bautismo está configurada la fe de la Iglesia como en un signo instituído por Cristo; es, por tanto, la fe visible de toda la Iglesia; es un signo instituído por Cristo de la fe de toda la Iglesia.

El bautismo es signo de fe, es decir, predicación de la fe; pero no es un signo vacío, sino lleno de realidad; en ese signo ha penetrado la fuerza y virtud de la Muerte y Resurrección de Cristo. Es Cristo mismo quien mediante la palabra de fe de la Iglesia hace afluir su fuerza hasta el signo.

Cuando la fe del individuo se encarna en la recepción del signo sacramental del Bautismo, se encarna en un signo lleno de realidad y previsto por Cristo mismo. La recepción del Sacramento, en que la fe logra figura visible, significa que el creyente se adueña de la salvación presente en el sacramento. Mientras que el creyente viejotestamentario profesaba y representaba su fe en un signo, que apuntaba a la salvación futura, el creyente neotestamentario la profesa en un signo que contiene la salvación, a saber, la vida divina hecha accesible por la obra salvadora de Cristo. Dice Santo Tomás de Aquino: "También después de la venida de Cristo los hombres se unen a El por la fe", pues dice San Pablo: "Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones" (*Eph.* 3, 17). Pero la fe en una cosa presente se manifiesta con signos distintos de los que se empleaban cuando aún era futura" (*Suma Teológica III*, q. 68, art. 1). "La fe salvadora se dirige a la salvación realizada por Cristo, tal como está contenida también en el sacramento; y éste, que en sí es independiente de nuestra fe en el sacramento, es conocido y captado por nosotros mediante la fe" (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* 1937, 81).

La fe se encarna en el sacramento y el sacramento no es eficaz sin la verdadera fe. Dice Santo Tomás de Aquino: "En este pasaje (*Mc.* 16, 16), el Señor habla del bautismo en cuanto que dispone a los hombres para la salvación infundiendo la gracia santificante; y esto no es posible sin la fe recta. Por eso dice con toda claridad: "El que creyere y se bautizare, se salvará." La Iglesia quiere bautizar a los hombres para que queden purificados de sus pecados, según la frase de Isaías: "Esa es toda la utilidad que se persigue: que se perdone el pecado." Por eso, en lo que a ella toca, sólo quiere dar el bautismo a los que tienen la fe conveniente, sin la que no hay remisión de los pecados. De ahí también que pregunte a los bautizados si creen. Si alguien, fuera de la Iglesia, lo recibiera sin tener la fe adecuada, no le aprovecharía nada para su salvación" (*Suma Teológica III*, q. 68, art. 8).

En la fe renuncia el hombre a su actitud intramundana y sepulta su vanidad y orgullo humanos. Se orienta hacia la cruz y muerte de Cristo. En el sacramento logra participar realmente de

la Muerte y Resurrección de Cristo. Dice Santo Tomás: "Los adultos que creen en Cristo antes del bautismo están incorporados a El en espíritu. Pero luego, al ser bautizados, se incorporan en cierto modo a su cuerpo" (*Suma Teológica III*, q. 69, art. 5).

San Basilio resume todo lo que puede decirse sobre la relación entre fe y sacramento en las siguientes palabras: "Fe y bautismo son dos modos de preparación de la salvación, afines entre sí e inseparables, porque la fe es completada por el bautismo y el bautismo es fundado por la fe. Ambos se realizan en las mismas palabras: "Creemos en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo y somos bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Es anterior la confesión que nos conduce a la salvación y sigue el bautismo como signo de nuestra fe" (*De Spiritu Sancto*, capítulo XII; PG. 32, 117).

De modo parecido acentúa San Agustín la unión de fe y bautismo (*De Baptismo*, lib. 6, cap. XXV, sec. 47): "Dios asiste sus palabras evangélicas sin las que el bautismo de Cristo no podría ser santo; y El mismo santifica su sacramento... Y ¿quién no sabe que no habría bautismo de Cristo si faltaran las palabras evangélicas de las que consta la profesión de fe? (El símbolo consta de las tres partes o contenido de fe de la forma del bautismo: Padre, Hijo y Espíritu Santo.) Y afirmamos, por tanto: no todo bautismo, sino sólo el bautismo de Cristo, es decir, el bautismo consagrado por las palabras evangélicas, es en todas partes el mismo y no será corrompido o desfigurado por la malicia de ningún hombre." Dice también en la *Explicación del Evangelio de San Juan* (Plática 80, sec. 3): "Vosotros estáis limpios por las palabras que os he dicho. ¿Por qué no dice: por el bautismo con que habéis sido lavados, sino que dice: por las palabras que os he dicho? Porque también en el agua purifica la palabra. Quita las palabras y el agua no es más que agua. Se suma la palabra al elemento y ocurre el sacramento, también éste como una palabra visible. También había dicho esto, cuando lavó los pies a los discípulos: quien está lavado no necesita más que lavarse los pies; está todo limpio. ¿De dónde le viene al agua tal virtud que toca el cuerpo y lava el corazón, sino de la eficacia de la palabra, y no porque es pronunciada, sino porque es creída? También en la palabra hay que distinguir entre el sonido pasajero y la virtud permanente. Esta es la palabra de la fe, que nosotros predicamos, dice el Apóstol; si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y en tu corazón crees que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás bienaventurado. Pues con el corazón se

cree para justicia y con la boca se hace la confesión de salvación. Por eso dicen los *Hechos de los Apóstoles:* Por la fe purifica El sus corazones; y en su *Epístola* dice el bienaventurado Pedro: El bautismo os hace santos no porque niegue la suciedad carnal, sino porque os hace fieles a la buena conciencia. Esta es la palabra de la fe que nosotros predicamos, con la que sin duda es también santificado el bautismo para que pueda purificar. Pues Cristo, vid con nosotros y viñador con el Padre, ha amado a la Iglesia y se ha entregado por ella. Lee al apóstol y ve lo que añade; para santificarla, dice, limpiándola por el baño del agua en la palabra. La purificación no se atribuiría al agua si no se añadiera: en la palabra. Esta palabra de la fe puede tanto en la Iglesia de Dios, que por la fe que ofrece, bendice y echa, el agua purifica incluso al niño, aunque todavía no sea capaz de creer con el corazón para justicia, ni de confesar con la boca para salvación."

§ 207

La fe muerta no es preparación suficiente para la justificación

1. Ya hemos dicho que según la doctrina del Concilio de Trento ni la fe fiducial, ni la fe confesional muerta, por sí solas, son preparación suficiente para la justificación. Es dogma de fe que *para la justificación son necesarios otros actos además de la fe.* Véanse los textos del Concilio de Trento citados en el § 202. En el capítulo VI de la 6.ª sesión describe el Concilio los actos preparatorios de la justificación. Enumera el arrepentimiento, temor, confianza, esperanza, amor incipiente y penitencia. La fe *muerta* no es, sin embargo, del todo ineficaz, pues causa al menos una unión imperfecta con Cristo y hace al hombre miembro muerto de su Cuerpo místico (Sesión 6.ª, cap. VII; cfr. § 206).

2. Cristo indica una vez que la razón de la justificación es el amor y que el amor de Dios y del prójimo son la plenitud de la justicia (*Lc.* 7, 47; *Mt.* 22, 34-40; *Mc.* 12, 28-34; *Lc.* 10, 25-28; *I Io.* 3, 11; 4, 21); otra vez dice que es el arrepentimiento (*Lc.* 15, 11-32) o la conversión en general. Cfr. § 205.

Quien con más decisión niega la suficiencia de la fe sola es Santiago: "¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: "yo

tengo fe", si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe? ¿Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen de alimento cotidiano, y alguno de vosotros les dijere: "Id en paz, que podáis calentaros y hartaros", pero no les diereis con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, qué provecho les vendría? Así también la fe, si no tiene obras, es de suyo muerta. Mas dirá alguno: "Tú tienes fe y yo tengo obras." Muéstrame sin las obras tu fe, que yo por mis obras te mostraré la fe. ¿Tú crees que Dios es uno? Haces bien. Mas también los demonios creen y tiemblan. ¿Quieres saber, hombre vano, que es estéril la fe sin las obras? Abraham, nuestro padre, ¿no fué justificado por las obras cuando ofreció sobre el altar a Isaac, su hijo? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y que por las obras se hizo perfecta la fe? Y cumplióse la Escritura que dice: "Pero Abraham creyó a Dios y le fué imputado a justicia, y fué llamado amigo de Dios." Ved, pues, cómo por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre... Pues como el cuerpo sin el espíritu es muerto, así también es muerta la fe sin las obras" (*Sant.* 2, 14-21).

También Cristo rechaza la fe muerta: "No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos" (*Mt.* 7, 21). A primera vista parece que estos textos de la Escritura están en contradicción con los que atribuyen fuerza justificante a la fe. Tal contradicción es sólo aparente. Para valorar el texto de Santiago hay que tener en cuenta lo siguiente: la idea fundamental de la epístola es el juicio divino del último día y la plenitud del reino de Dios. La comunidad vive de mirar hacia ese futuro. Traerá la justicia y plenitud Cristo "Nuestro Señor de la gloria" (2, 1). Criterio de la justicia es la voluntad del Padre. Pero la comunidad está justamente en contradicción con esa voluntad del Padre, que se expresa en la "ley regia" (2, 8). Tal contradicción con la voluntad de Dios no es compatible con la fe en Jesucristo, porque Cristo es el cumplimiento encarnado y la revelación de la voluntad de Dios. Por eso debe cambiar de palabra y obra la conducta de la comunidad. La fe sola no puede evitar el juicio, sólo la misericordia es capaz de ello y no porque la fe no tenga importancia, sino porque existe como ineficaz. El justo vive de la fe. La comunidad opina acertadamente que hay que creer en Jesucristo. Santiago no discute esa opinión, sino que la subraya. Según Santiago—lo mismo que según San Pablo—, la fe nos trae la salvación. La fe es la actitud exigida de los hombres. No ataca a la fe, sino a la debilidad de la

fe. No hace más que corregir una falsa idea de la fe. El error que él tacha a la comunidad puede explicarse por su origen judío. Al convertirse a Cristo, la comunidad se ha liberado de la opinión de que la salvación haya de conseguirse por las obras de la Ley; en su fe en Cristo confiesa que no hay más salvación que Jesús, pero esta nueva fe tienta a opinar que las obras son inútiles y superfluas, puesto que no sirven para salvarnos. Quienes realizan así su fe, no son hipócritas, pero se equivocan. Su fe es ineficaz. Tal fe es inútil con toda justicia. Lo mismo que es inútil exigir a un pobre que coma bien, que vista ropas que abriguen, para el creyente es inútil la fe que no demuestra su fuerza en la acción. Tal fe es fe muerta, porque no vive en la acción. Es una fe "en sí y para sí", vacía. La fe en sí sola no es ninguna característica del creyente, porque también los diablos tienen un profundo conocimiento de Dios y tienen esa fe muerta; sólo la fe eficaz y activa es signo suficiente de distinción. En esta argumentación, Santiago no se distingue objetivamente de San Pablo. Cfr. M. Lackmann, *Sola fide. Eine exegetische Studie über Jakobus* 2 (1949; prot.). También San Pedro conoce la fe muerta y la tiene por impotente. La credulidad y la fe más exacta no aprovecharían nada sin la caridad (*I Cor.* 13, 2; *Gal.* 5, 25; *Rom.* 8, 4; 12, 1; *Eph.* 2, 8-10). Sólo tiene valor la fe que se realiza y cumple por la caridad (*Gal.* 5, 6), no la pura fe racional, la fe de la cabeza, el abstracto tener-por-verdadero lo que Cristo ha dicho y enseñado, si no la fe del corazón, de la voluntad y de la acción, la fe que pone en movimiento hacia Dios al hombre total y lo hace deiforme (cfr. *I Tim.* 1, 5).

El testimonio de San Pablo sobre la impotencia de la fe no animada por la caridad, no está en contradicción con su otro testimonio de que la justificación no proviene de las obras, sino de la fe; y este último tampoco se opone al testimonio de Santiago, que dice que la justificación viene de las obras y no de la fe. Hay que tener siempre en cuenta qué es lo que se entiende por fe y qué es lo que se entiende por obra. Cuando Santiago llama insuficiente a la fe sola, a la fe tal como es en sí y por sí, se refiere a la fe muerta, cuya impotencia e inactividad, cuya inutilidad y nadería testifica también San Pablo. Cuando Santiago atribuye la justificación a las obras, se refiere a las obras de la caridad procedentes de la fe y en las que la fe se muestra fructífera y fecunda. Cuando San Pablo niega que la justificación deba atribuirse a las obras, se refiere a las obras anteriores a la fe, que pueden dar al hombre ocasión de vanagloria. San Pablo rechaza la santidad de las obras

sin fe y Santiago la corrección y exactitud de la fe sin obras de caridad; pero también San Pablo condena esta fe sin obras de caridad, por ejemplo, cuando condena la incontinencia de los corintios. Ambos testifican, de común acuerdo, que la fe llena de caridad, la fe viva, tiene en sí fuerza para salvarnos. La apariencia de contradicción existe sólo mientras se atiende a lo que ambos condenan, sin atender a lo que ambos afirman en su condenación.

Ambos coinciden en destacar la fe. Ambos exigen la fe viva, cuya fuerza y virtud se manifiestan y muestran en la entrega obediente del hombre a Dios. El apóstol Santiago se ve obligado a destacar más que San Pablo la representación y realización de la fe en las obras, en razón de la actitud de sus lectores, es decir, por razones pastorales.

3. En la *época de los Santos Padres* se insiste en la importancia de las obras conformadas por la fe, en las que la fe se encarna; eso es lo que significan las instituciones del catecumenado y de la penitencia. San Agustín, sin duda más influído por el pensamiento de San Pablo que por el de San Juan, ha explicado ampliamente en sus escritos *Sobre la fe y las obras* y *De la letra y del espíritu*, que San Pablo y el apóstol Santiago no se contradicen.

CAPITULO III

CAUSALIDAD DE LA GRACIA (GRACIA Y LIBERTAD)

§ 208

Definiciones

Toda gracia actual es eficaz y produce algún efecto, por ejemplo, las acciones preconscientes del conocimiento y de la voluntad o determinadas inclinaciones y estados de ánimo. Sin embargo, cuando bajo el efecto de la gracia ocurre la acción salvífica querida en definitiva por Dios, la Teología moderna habla de *gracia eficaz* (*gratia efficax*) en sentido estricto y si no ocurre, de *gracia ineficaz* (*gratia inefficax*). Esta última se llama también *gracia suficiente* (*gratia sufficiens*).

Por gracia eficaz hay que entender, pues, una gracia actual, cuyo movimiento el hombre acepta y permite que llegue a realizarse hasta conseguir su fin. Como Dios conoce infaliblemente si su acción va a ser aceptada o no por la actividad propia del hombre, podemos decir también que la gracia eficaz es la gracia de la que Dios sabe infaliblemente que va a producir el efecto por El querido.

Como hemos visto, la gracia actual implica dos elementos: la acción de Dios y una realidad fluyente creada por El; gracia eficaz es, pues, la acción divina de la que Dios sabe que va a mover al hombre a una determinada conducta.

Por gracia ineficaz o suficiente hay que entender un efecto tal sobre los hombres, que presta sin duda la disposición para una acción salvífica, pero que a consecuencia de la resistencia humana (del no consentimiento o resistencia de la voluntad) no produce el efecto salvífico intentado por ella.

Se acostumbra a dividir también la gracia *suficiente,* en *remota* y *próxima.* La gracia suficiente próxima es la que capacita inmediatamente para una acción salvífica, de cuya realización depende la concesión de gracias suficientes para sucesivas acciones salvíficas.

§ 209

Existencia de las gracias actuales eficaces e ineficaces

1. Es dogma de fe *que existen gracias que conceden la disposición para obras salvíficas, pero que no producen las acciones saludables intentadas por ellas a consecuencia de la resistencia de la voluntad* (gratiae vere et mere sufficientes). Dice el Concilio de Trento en el canon 4: "Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare para obtener la gracia de la justificación, y que no puede disentir, si quiere, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo, sea anatema" (D. 814). Véase también la condenación del jansenismo, D. 1296.

La disposición para obras salvíficas que concede la gracia puramente suficiente no es meramente abstracta, es decir, una disposición que prescinda de la situación real del hombre a quien se concede, sino que es concreta, es decir, apropiada a la situación interna y externa del hombre. Lutero y Calvino negaron la existencia de tal gracia a consecuencia de su doctrina de la soli-actividad de Dios, en la que exageraron la doctrina de la omniactividad divina. Según los jansenistas, tampoco existe la gracia meramente suficiente para el hombre caído; según ellos, sería justamente una monstruosidad (*monstrum quoddam*), porque no haría más que aumentar la pecaminosidad; habría, pues, que rezar: líbranos, Señor, de la gracia suficiente. Jansenio intenta esquivar su contradicción al Concilio de Trento distinguiendo una gracia pequeña y otra gran-

de, una disposición para el bien absoluta y otra relativa. Una gracia grande es un placer celestial, que supera en fuerza el placer de hacer el mal (concupiscencia). Una gracia pequeña es un placer celestial que no llega a tener la fuerza de la concupiscencia. Jansenio llama a la primera alegría celeste vencedora y a la segunda alegría celeste sometida. Sólo en cierto sentido puede decirse que esta segunda sea gracia. En sí, es apropiada para causar una acción salvadora (absolutamente considerada), pero no es suficiente tenida en cuenta la situación concreta del hombre (relativamente considerada). En sentido estricto, sólo se puede hablar de gracia en el caso de la gracia eficaz.

2. La existencia de una gracia verdaderamente suficiente e ineficaz por causa de la resistencia de la voluntad, está testificada en la *Escritura* con toda seriedad. A las ciudades que Cristo amenaza no las faltó gracia para hacer penitencia, sino la voluntad de hacerla. "¡Ay de ti, Corazain; ay de ti, Beisaida!, porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros hechos en ti, mucho ha que en saco y ceniza hubieran hecho penitencia. Así, pues, os digo que Tiro y Sidón serán tratadas con menos rigor que vosotros en el día del juicio. Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás precipitada. Porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros hechos en ti hasta hoy subsistiría. Así, pues, os digo que el país de Sodoma será tratado con menos rigor que tú en el día del juicio" (*Mt.* 11, 21-24). "¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reúne sus pollos bajo las alas, y no quisiste! Vuestra casa quedará desierta" (*Mt.* 23, 37).

Las parábolas de los talentos, de los viñadores, del banquete nupcial, del siervo sin compasión, de las vírgenes prudentes y fatuas testifican la misma realidad. Cfr. también *Io.* 8, 21-59; 9, 35; 5, 40.

Las numerosas conminaciones de las epístolas de los apóstoles nos hacen ver la enorme responsabilidad que tiene el hombre ante la gracia: si no la usa para salvación suya se le convierte en condenación (*Rom.* 2, 4-11; *II Cor.* 6, 1; cfr. también *Act.* 7, 51).

Cuanto mayor es la gracia, tanto mayor es la culpa de quien se resiste a ella. "Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado. El que me aborrece a mí, aborrece también a mi Padre. Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado;

pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre. Pero es para que se cumpla la palabra que en la ley de ellos está escrita: "Me aborrecieron sin motivo" (*Io.* 15, 22-25; cfr. *Mt.* 26,24 y los textos antes citados). Sin embargo, no podemos decir que la gracia ineficaz sea una desgracia; el hombre es alcanzado en ella por el amor de Dios, es expresión del amor divino. Pero el hombre alcanzado y aprehendido por el amor de Dios la contradice porque no quiere entregarse, sino vivir independiente y autónomo.

3. *Existe también una gracia eficaz, es decir, una actividad divina tal, que mueve la voluntad del hombre a la acción salvífica con seguridad infalible.* También esta proposición es dogma de fe. El Concilio de Trento habla de esta gracia eficaz en los mismos textos en que habla de la gracia puramente suficiente. Cfr. también la oración del cuarto domingo después de Pentecostés.

4. En la *Escritura* es atestiguado el poder vencedor de la gracia. Cristo dijo a los siempre obstinados judíos: "Le rodearon, pues, los judíos y le decían: ¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si eres el Mesías, dínoslo claramente. Respondióles Jesús: Os lo dije y no lo creéis; las obras que yo hago en nombre de mi Padre, ésas dan testimonio de mí; pero vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas. Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen, y yo les doy la vida eterna, y no perecerán para siempre, y nadie las arrebatará de mi mano. Lo que mi Padre me dió es mejor que todo, y nadie podrá arrebatar nada de la mano de mi Padre" (*Io.* 10, 24-29), ni el poder terreno, ni la debilidad o maldad de la propia voluntad. A éstos hizo Cristo sus amigos (*Io.* 15, 16); son obra de Dios; los ha transformado para las buenas obras (*Eph.* 2, 9).

San Pablo es un ejemplo admirable de la eficacia de la gracia; en él perece el amor al mundo y nace el amor de Dios (*Act.* 9). La gracia le hizo no sólo cristiano, sino uno de los instrumentos preferidos de Cristo; y así puede confesar como experiencia propia: "Porque yo soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo" (*I Cor.* 15, 9-10).

§ 210

La libertad del hombre bajo los efectos de la gracia actual eficaz

1. Fácilmente se comprende que el hombre sea libre bajo la influencia de la gracia ineficaz. Su libertad se realiza incluso oponiéndose al movimiento que procede de Dios. Pero tampoco la gracia eficaz le empuja como que fuera un trozo de madera o una piedra. En la gracia actual Dios causa la acción del hombre no con causalidad mecánica, sino de forma que el hombre siga siendo libre. Dios llama al hombre y el hombre debe responder libremente, sea consintiendo, sea negándose. Dios se apodera del espíritu humano de forma que sea él mismo quien obra y actúa. Es dogma de fe que *el hombre sigue siendo libre bajo la influencia de la gracia actual*. Véanse los textos del Concilio de Trento citados en § 205, II y § 206, 11. En el canon 5 de la sesión sexta dice el Concilio: "Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre se perdió y extinguió después del pecado de Adán, o que es cosa de sólo título o más bien título sin cosa, invención, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema" (D. 815); y en el canon 6: "Si alguno dijere que no es facultad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que es Dios el que obra así las malas como las buenas obras, no sólo permisivamente, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser propia obra no menos la traición de Judas que la vocación de Pablo, sea anatema" (D. 816).

2. En la *época de la Reforma* se defendió la opinión de que el hombre era un instrumento ciego y sin libertad en las manos de Dios, única causa. Ya hemos dicho antes qué limitaciones hay que hacer a esa interpretación de los reformadores. Cfr. § 205, II. Jansenio atribuye al hombre que obra bajo la influencia de la gracia la libertad de coacción, pero no la libertad de elección. La gracia es irresistible en cuanto que es gracia (D. 1093-94).

3. La *Escritura* da testimonio tanto de la fuerza de la gracia como de la libertad del hombre, sin aclarar cómo son compatibles.

La salvación es un don, pero a la vez es tarea. Cfr. los textos citados en el § 112. Allí se habla del banquete nupcial para el que sólo tienen entrada los invitados. Son llevados por los mensajeros del rey, provistos de vestidos nuevos y sentados a la mesa; pero tienen que dejarse llevar y tienen que tomarse el esfuerzo de cambiarse la túnica. No depende del que planta ni del que siega, sino de quien da el crecimiento. El es quien capacita y transforma al creyente para el bien obrar. No depende del propio correr y querer, sino de la misericordia de Dios (*Rom.* 9, 16). Y, sin embargo, los hombres deben correr como los corredores en una carrera. Como los luchadores deben ejercitar la continencia (*I Cor.* 9, 24-27). Cuando San Pablo está en prisión y reflexiona sobre su vida, puede atestiguar de sí con la muerte ante los ojos: "He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe" (*II Tim.* 4, 7). Pero era propiamente la gracia la que había luchado y conservado la fe. La obra del hombre es obra de Dios. San Pablo escribe a los Corintios: "Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirmó no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo" (*I Cor.* 15, 10). La obra salvífica del hombre es causada y hecha por Dios. Y, sin embargo, es el hombre quien realiza su acción por propia decisión. De nuevo escribe San Pablo a los Filipenses: "Así, pues, amados míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, con temor y temblor trabajad por vuestra salud. Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito" (*Phil.* 2, 12-13). Siempre debe tener el hombre temor de oponerse a la acción de Dios, de no aceptarla en su actividad con la debida resolución y disposición.

4. *Los Santos Padres* hablan de la actividad de Dios y de la libertad de los hombres sin explicar tampoco cómo son compatibles.

Dice San Crisóstomo comentando *Phil.* 2, 12 (BKV VII, 123): "Pero como había dicho "con temor y temblor", observa cómo acalla su (de los Filipenses) angustia. Pues, ¿qué escribe? Es Dios quien obra en vosotros. ¡No temas porque te haya dicho "con temor y temblor"! No lo he dicho porque debas desesperarte, sino para que estés atento y no vivas disipado. Si haces eso, Dios hará todo. Puedes consolarte, pues Dios es quien obra en vosotros. Si es El quien obra en nosotros debemos mantener continua-

mente nuestra voluntad libre en estrecha e indisoluble unión con El... Si es El quien obra el querer en nosotros, ¿cómo puedes hacernos una exigencia?—San Juan Crisóstomo se encara aquí con San Pablo—. Pues si el mismo obra hasta el querer, no tiene sentido alguno que diga: "Vosotros habéis sido obedientes"; no podemos de ningún modo ser obedientes; entonces no tiene sentido alguno que mandes "con temor y temblor". Todo es obra de Dios. No es por eso por lo que yo he dicho: "Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar", sino para disipar vuestra angustia. Sólo cuando tú quieras realizará El el querer. No temas; no tendrás que hacer esfuerzo; El mismo nos da la decisión y el cumplimiento de ella." San Agustín observa en la plática 53 sobre el Evangelio de San Juan (sec. 7 y 8): "Tenemos que caminar, tenemos que ir adelante, tenemos que crecer para que nuestros corazones sean capaces de las cosas que ahora no podemos comprender. Cuando el último día nos encuentre caminando hacia adelante, sabremos lo que aquí nos ha sido negado. Pero si alguien cree y confía poder explicar mejor y más claro la cuestión, yo, por mi parte, estoy más dispuesto a aprender que a enseñar. Nadie se atreva a defender la libertad humana de forma que intente desvirtuar la petición en que decimos: No nos dejes caer en la tentación; y al contrario, nadie niegue la libertad y trate de disculpar el pecado. Oigamos más bien al Señor, que manda y ayuda, que ordena lo que debemos hacer y ayuda a poderlo hacer. A unos les ha ensoberbecido la excesiva confianza en su voluntad, y a otros la excesiva desconfianza en ella les ha llevado al descuido completo. Dicen aquéllos: ¿Para qué pedir al Señor que la tentación no nos venza, si eso depende de nosotros? Y éstos dicen: ¿Para qué esforzarnos en vivir bien, si esto está en poder de Dios? Señor, Padre, que estás en los cielos, no nos dejes caer ni en la una ni en la otra tentación, sino líbranos del mal. Oigamos al Señor, que dice: "He rezado por ti, Pedro, para que tu fe no vacile." Para que no creamos que la fe depende de nuestra libre voluntad, de manera que no necesite la ayuda divina. Oigamos también al Evangelista que dice: "Les dió el poder de hacerse hijos de Dios", para que no pensemos que está en nuestro poder el creer. Reconozcamos la razón de ambos textos. Y entonces debemos dar las gracias de que nos haya sido dado poder, y rezar para que no nos venza la debilidad. Esta es la fe que obra por el amor, cuya medida ha dado el Señor a cada uno para que quien se gloríe, no se gloríe en sí mismo, sino en el Señor." San Basilio observa en su sermón sobre el tema de que Dios no es el autor del mal: "¿Por qué al crearnos no se nos hizo incapaces de pecar, para que no hubiéramos podido pecar, aunque quisiéramos? Tú no tienes a tu siervo por bueno, cuando lo tienes atado, sino cuando cumple voluntariamente sus deberes para contigo. Y así el amor a Dios tampoco es una acción naturalmente necesaria, sino un ejercicio de la virtud. Y la virtud es cosa de la libre decisión y no de la necesidad natural: la decisión libre está en nuestro poder. Ahora bien, lo que está en nuestro poder es la libre voluntad. Quien tacha, pues, al creador de no habernos hecho naturalmente incapaces de pecar, prefiere la naturaleza irracional a la racional, y la naturaleza falta de movimiento y voluntad a la libre." San Efrén el Sirio ensalzó de tal forma la libertad, que en su plática primera sobre la fe se atrevió a decir: "Cuando Dios creó al hombre, le hizo un dios creado al darle la libertad de caminar según su voluntad."

5. El hecho de que una acción sea realizada por Dios y por el hombre, no pone en peligro su unidad. Dios y el hombre no cooperan en la acción de forma que Dios abre una parte de ella y el hombre otra. Toda acción es realizada totalmente por Dios y totalmente realizada por el hombre: por Dios como causa primera y principal (causa *principalis*) y por el hombre como causa segunda (causa *secunda*). Toda acción es obra de Dios en toda su amplitud y profundidad, y en toda su amplitud y profundidad es obra del hombre. Dios obra la acción de forma que el hombre la obra a la vez libremente. Dios obra al hombre en cuanto agente. El hombre actúa siempre como obra obrada por Dios.

§ 211

Compatibilidad de la actividad divina y de la libertad humana

1. El Concilio de Trento defendió la existencia de gracias eficaces y a la vez y coexistiendo con ellas, la libertad de la voluntad humana. Lo mismo que la Escritura y los Santos Padres, no se preocupa de explicar cómo obra la gracia para que siga existiendo la libertad humana ni cómo debe entenderse la libertad humana para no anular la eficacia de la gracia.

2. La explicación de estas cuestiones fué intentada de distintos y opuestos modos en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII por teólogos dominicos y jesuítas, sobre todo. Pronto empezaron los dominicos a acusar a los jesuítas de inclinarse al pelagianismo y, viceversa, los jesuítas a los dominicos de tendencia al calvinismo; mientras en España y los Países Bajos había una animada polémica sobre la concordancia de gracia y libertad, apareció en el año 1588 la obra del teólogo jesuíta Luis Molina con el título *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis.* Luis Molina († 1600) era alumno de Pedro Fonseca, profesor en Evora, Portugal, y descubridor de la *scientia media.* La obra fué muy bien acogida entre los jesuítas y decididamente rechazada por los dominicos, capitaneados por Domingo Báñez († 1604). Los dominicos vieron en la teoría molinista una devaluación semipelagiana de la gracia y desprecio de las autoridades de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. La cuestión fué llevada al gran Inquisidor de España, que envió a Roma las actas y todos los escritos nacidos en la polémica.

El Papa Clemente VIII instituyó el año 1597 la *Congregatio de auxiliis gratiae,* cuyas discusiones duraron en total nueve años y siete meses,

desde el 21 de enero de 1598 hasta el 28 de agosto de 1607. En la primera sesión plenaria se decidió prohibir la obra y condenar noventa proposiciones. Pero el Papa no confirmó la sentencia. Nuevas investigaciones y deliberaciones hicieron que, por mayoría, se propusieran veinte proposiciones para que fueran condenadas. También esta vez se negó el Papa a confirmar la condenación. Desde 1602 a 1605 hubo sesenta y ocho sesiones y sesenta y siete disputas. El Papa tomó parte en casi todas ellas. Y de nuevo transcurrieron sin resultado. Entre tanto empezaron a mezclarse en ello los reyes y las cortes. España se puso de parte de los dominicos; Francia, Baviera y muchas universidades alemanas defendieron a Molina. En 1605 muere Clemente VIII. Su sucesor fué Paulo V. De nuevo vuelven a reunirse numerosas veces. El 28 de agosto dispuso el Papa que los consejeros teológicos de la Congregación podían retirarse a sus casas y que él daría a conocer su decisión llegado el tiempo. Hasta entonces ambas escuelas podían defender sus teorías, pero no podían condenar ni difamar a la contraria. La prometida decisión no tuvo lugar. El año 1611 el Papa prohibió escribir sobre la cuestión sin su permiso. En 1613 el General de los Jesuítas ordenó a los miembros de la Orden aceptar el congruísmo, pequeña variante de la doctrina de Molina. Los dominicos siguieron fieles a Báñez. El Papa Benedicto VIII, y después Clemente XII, ensalzaron la doctrina de la gracia de los dominicos (años 1724 y 1733). Clemente XII prohibió, a la vez, las recíprocas acusaciones de herejía.

I. *Sistemas de explicación de la gracia*

3. Vamos a exponer brevemente los distintos intentos de conciliar la gracia y la libertad (sistemas explicativos de la gracia) y a mostrar sus lados de luz y sombra. Todos se mueven en el marco trazado por el Concilio de Trento. Los más importantes son el *tomismo* y el *molinismo.*

Se trata—subrayémoslo una vez más—de la cuestión siguiente: ¿Cuál es la razón de que la gracia sea unas veces eficaz y otras ineficaz? ¿Estriba la razón en la gracia o en la voluntad?

A. *a)* El *tomismo* contesta: en la gracia. La gracia eficaz es de por sí e intrínsecamente *(a se et ab intrinseco)* eficaz. Se distingue íntima y objetivamente de la gracia ineficaz y puramente suficiente. Es un movimiento que parte de Dios y que por su fuerza interior obra infaliblemente el asentimiento de la voluntad y no por influencia moral sobre la voluntad como ocurre en el ruego, consejo y mandato—, sino porque afecta realmente a la voluntad y la conduce a la acción intentada ("movimiento físico"). La gracia suficiente concede al hombre los pertrechos sobrenaturales y celestes. La gracia eficaz hace, además, que las facultades y potencias elevadas al plano sobrenatural pasen de la potencia al acto.

La moción que parte de Dios tiene primacía sobre la decisión humana. Es lo que expresan los tomistas con las palabras *praemotio physica,* que no significa precedencia temporal, sino primacía causal. Como el movimiento tiende a una obra completamente determinada, recibe también el nombre de *praederteminatio physica.*

La gracia eficaz se distingue, por tanto, de la gracia puramente sufi-

ciente en que ésta sólo concede la disposición interior y como el pertrechamiento sobrenatural para la acción salvadora, mientras que la primera concede la acción salvífica misma. La gracia ineficaz no basta para el obrar real a consecuencia de su misma cualidad intrínseca. Debe añadirse, además, un impulso hacia la acción; sólo gracias a él pasan las facultades humanas, elevadas al plano sobrenatural, de la potencia al acto. A pesar de todo, según los tomistas, se puede decir que la gracia ineficaz es verdaderamente suficiente en su orden, ya que concede la plena capacidad sobrenatural para obrar y por tanto el perfecto poder obrar. La gracia suficiente está también íntimamente unida a la eficaz, porque la concesión de la gracia suficiente implica el ofrecimiento de la eficaz; ésta sigue a aquélla si la voluntad no se opone. Dios concede primero la gracia suficiente y a la vez ofrece la eficaz. El hombre puede oponerse con su libre voluntad a la gracia suficiente. Como castigo de esa oposición, Dios niega la gracia eficaz. La negación de la gracia eficaz no es, por tanto, ni causa ni condición del pecado, sino que el pecado es la condición de la retención de la gracia eficaz.

b) La premoción de la voluntad por Dios ni niega ni disminuye la *libertad de la voluntad,* ya que Dios puede mover a las causas segundas hacia sus actos propios correspondientes a la naturaleza de las causas segundas; su premoción no sólo hace que la voluntad humana realice una acción, sino también que la realice libremente. Dios obra el hecho y el modo de la acción. Cómo se conserva la libertad de la voluntad bajo los efectos de la premoción divina es cosa que nosotros no podemos entender.. Pero la fe obliga a suponer que Dios causa no sólo el hecho de la acción creada, sino también su modo, ya que no existe nada que no haya sido creado por Dios. Según San Agustín, hay una realidad que no ha sido creada por Dios: Dios mismo. El hombre es completamente y siempre dependiente de Dios, tanto en su ser como en su actividad. Dependencia de Dios significa que Dios causa tanto el ser como la actividad del hombre. En el ámbito de lo creado siempre ocurre que lo causado por una acción es necesariamente como es. "Sin duda puede el hombre, en virtud de su libertad, decidir libremente el actuar así y no de otra manera, y en su libertad puede realizar esa acción como libre acción para él mismo; pero su libertad no llega a poder hacer que el efecto de su acción libre sea también libre; ese efecto está completamente determinado por el hecho de que la casualidad física es así y no de otra manera" (D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 240). La limitación e imperfección de lo creado se muestra en el hecho de que la criatura no puede causar una realidad libre en sí. No es difícil pensar una causalidad libre de esa imperfección, una causalidad tan perfecta que sus efectos sean libres de por sí. Como Dios está libre de toda imperfección, también lo está de la imperfección de la actividad y causalidad creada; por tanto, lo que es imposible para la criatura, por serlo, es posible a Dios por su perfección increada. Es omnipotente y puede hacer todo lo que no sea contradictorio; una de esas cosas no contradictorias es la libre actividad del hombre; por tanto, Dios, que es omnipotente, puede causarla. Que la causa realmente, se deduce del hecho de que no puede existir o suceder nada extraordinario que no sea realizado por el Perfecto y Omnipotente. El hombre se determina a sí mismo en la fuerza y virtud del movimiento divino.

Para explicar la libertad, muchos tomistas hacen observar que bajo la influencia de la gracia eficaz la voluntad no es libre *in sensu composito,* sino *in sensu diviso,* es decir, que la voluntad no puede obrar y no obrar a la vez, pero que mientras obra sigue teniendo la capacidad intrínseca de no obrar. (Ejemplo: la proposición "el pájaro que está en el árbol puede volar", significa *in sensu composito:* mientras está posado puede realizar a la vez el acto de volar, y *in sensu diviso* significa: mientras está posado tiene capacidad de volar.)

c) Los tomistas invocan a favor de su teoría, tanto las definiciones doctrinales de la Iglesia como los testimonios de la Escritura y de los Santos. De la doctrina de la Iglesia citan, por ejemplo, el canon 5 del Concilio de Orange y el capítulo 5 de la sesión sexta del Concilio de Trento.

De la Escritura citan *Ez.* 36, 26-27: "Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos." Cfr. *Sab.* 11, 22. En *Phil.* 2, 13 se dice que Dios causa nuestro querer y nuestra acción. En *Io.* 6, 44 se dice que nadie llega a Cristo si no es llevado por el Padre. El texto más impresionante es sin duda *Rom.* 9, 14-23: "¿Qué diremos, pues?" ¿Que hay injusticia en Dios? No, pues a Moisés le dijo: "Tendré misericordia de quien tenga misericordia, y tendré compasión de quien tenga compasión." Por consiguiente, no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia. Porque dice la Escritura al faraón: "Precisamente para esto te he levantado, para mostrar en ti mi poder y para dar a conocer mi nombre en toda la tierra. Así que tiene misericordia de quien quiere, y a quien quiere le endurece. Pero me dirás: ¿Entonces por qué responder? ¿Por qué puede resistir a su voluntad? ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: ¿Por qué me has hecho así? ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso? Pues si para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, y al contrario, quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia que El preparó para la gloria..." Es Dios quien fundamenta las distinciones entre los hombres. Nadie debe a sí mismo la ventaja que tenga sobre los demás; es Dios quien la ha obrado *(I Cor.* 4, 7).

Los tomistas invocan también a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino.

d) En la *valoración* del tomismo podemos decir: ningún sistema da tanta importancia a la omnipotencia y omniactividad de Dios y por tanto al hecho de que Dios es Dios y la criatura es criatura. "Si Dios no fuera capaz de esa incondicional y absoluta causación de la acción libre y de la libertad, como la libertad es un hecho real y por tanto posible, la causalidad de Dios, al menos en ese punto, no sería absoluta, sino condicionada. Dios mismo estaría en contradicción. Hay que subrayar ese hecho, porque a veces se ha intentado clara o secretamente sustraer de algún modo la libertad a la acción y causación divinas, fundándose en la razón de que la libertad en sí es algo absoluto. Si hubiera fuera de Dios algo absoluto en sí, en cualquier región del ser, Dios estaría condicionado por ello y tal absoluto debería ocupar el lugar de Dios." (D. Feuling, *o. c.* 243.)

Los testimonios de la Escritura inclinan la balanza a favor del tomismo. Cfr. §§ 112, 131 y 137. En realidad no deciden definitivamente, porque la Escritura no se preocupa de resolver la cuestión de la compatibilidad de la libertad y omniactividad de Dios. Es cierto que testifica la omniactividad de Dios, pero también da testimonio de la responsabilidad de los hombres por sus acciones u omisiones. La responsabilidad humana no es disminuída por la omniactividad de Dios ni viceversa: la omniactividad de Dios no es puesta en peligro por la decisión del hombre. San Pablo dice que lo que importa no es el correr del hombre, y dice también que corramos como atletas (*Rom.* 9, 16; *I Cor.* 9, 24).

También la historia de la teología estuvo durante mucho tiempo de parte del tomismo. Aunque Santo Tomás no lo defiende claramente, tiene ideas cuyo desarrollo puede sin duda ser el tomismo. Es Báñez el padre y autor del tomismo perfecto, pero su antecesor espiritual bien pudiera ser Santo Tomás. También Duns Escoto puede ser contado como tomista en esta cuestión. Lo que en Santo Tomás se halla en germen es desarrollado por Duns Escoto y completado a fines del siglo XVI.

Pero el tomismo tiene también sombras. Se le reprocha: que no puede garantizar realmente la libertad de la voluntad, que o atribuye el pecado a la causalidad de Dios o extrae la acción humana pecaminosa de la omniactividad divina y que la gracia suficiente—tal como él la explica—no es verdaderamente suficiente. Cfr. sobre el tema el vol. I, § 83, y vol. II, § 112.

B. *a)* Afín al tomismo es el *agustinismo*. En vez de la premoción "física" habla de la premoción *moral*. Dios obra en el espíritu humano despertando en él el amor y la alegría y no apoderándose de él para arrastrarle o empujarle como una cosa. La gracia actual es la alegría en el bien, que es despertada por Dios y más viva que el placer en el mal; por eso lo supera. En esa alegría, la voluntad obra libremente el bien; o hace siempre que esté lleno de gracia eficaz, porque siempre sigue el "placer" más fuerte.

b) Con razón invocan la autoridad de San Agustín los defensores de esta teoría. San Agustín está entre la serie de teólogos—San Pablo, San Ignacio de Antioquía, San Bernardo, San Buenaventura, Newman—que consideran el corazón como centro del hombre.

c) La teoría es recomendable, sobre todo, porque tiene en cuenta el espíritu vivo y la personalidad del hombre. Es cierto que tiene *graves cuestiones* pendientes. Nó se la puede tachar de jansenista, porque en oposición al jansenismo acentúa la libertad de la voluntad. Es difícil de resolver la cuestión de cómo son compatibles la libertad y la alegría en el bien de que habla la teoría. Además, parece que la llamada gracia suficiente—alegría en el bien creada por Dios, más débil que el placer en el mal—no es en realidad suficiente, ya que no conduce a la acción salvífica con seguridad infalible. También es difícil de compaginar esta teoría con la experiencia, de que la razón de la acción salvadora no es siempre la alegría, sino que frecuentemente es el temor (filial) de Dios.

C. *a)* La otra postura, contraria al tomismo, es la del *molinismo* y *congruísmo* (Suárez, Vázquez, Bellarmino). En la cuestión que ahora nos preocupa, ambos sistemas se distinguen muy poco. Según el molinismo, la

gracia eficaz es eficaz no en razón de su fuerza intrínseca, sino por una razón externa a la gracia misma *(ab extrinseco);* a saber: debido al libre consentimiento de la voluntad. Dios ve el resultado de la gracia eficaz con seguridad infalible, porque sabe por la *scientia media* qué es lo que hará cada hombre en cada orden posible de salvación, y, por tanto, sabe, gracias a su presciencia, que este hombre concreto dará su consentimiento a esta gracia determinada en el actual orden de salvación en virtud de su libertad.

El congruísmo se distingue del molinismo estricto en que entiende por gracia eficaz una gracia divina que es apropiada (congrua) a las circunstancias vitales de quien la recibe, mientras que la gracia meramente suficiente no es apropiada a la individualidad de quien la recibe.

La libertad de la voluntad no es puesta en peligro ni disminuída por la gracia eficaz. Es cierto que la gracia eficaz conduce infaliblemente al resultado intentado, pero no a consecuencia de su fuerza intrínseca, sino porque la voluntad la da su consentimiento. Tal consentimiento no se debe a las fuerzas naturales de la voluntad. Aunque el consentimiento de la voluntad sea la razón de que la gracia sea eficaz, la acción salvífica es efecto de la gracia y de la voluntad simultáneamente, primero de la gracia y después de la voluntad o de la voluntad informada por la gracia; pues la gracia pertrecha sobrenaturalmente la voluntad, y en ese sobrenatural pertrechamiento se decide por Dios. No necesita ningún impulso especial más para pasar de la potencia al acto. La voluntad elevada al plano sobrenatural se da a sí misma ese impulso en fuerza y virtud de la gracia misma.

Los defensores del molinismo insisten en que también en su teoría se defiende la primacía de Dios. Dios ve con certeza infalible en su "scientia media" a qué gracias va a dar su consentimiento este hombre concreto y a cuales no. Cuando Dios quiere eficazmente que un hombre concreto realice una determinada acción salvífica, le da una gracia, de la que sabe infaliblemente que va a ser consentida por la voluntad de ese hombre. Cuando quiere permitir que la voluntad no dé su consentimiento, la concede una gracia, que sabe será resistida por el hombre. Y así el hombre hace libremente lo que Dios quiere o permite y sólo lo que El quiere o permite. El consentimiento o no consentimiento que Dios prevé no son la razón de la concesión de determinadas gracias, sino sólo el supuesto de tal acción.

b) También el molinismo invoca la autoridad de la doctrina de la Iglesia; por ejemplo, la definición del Concilio de Trento (sesión quinta, capítulo 5, D. 797, 814) de que una y la misma gracia puede ser eficaz en un hombre e ineficaz en otro, y también invocan la autoridad de los numerosos textos de la Escritura que hacen depender la salvación y condenación de la decisión humana (por ejemplo, *Mt.* 11, 21; *I Cor.* 9, 24).

c) Valorando el molinismo, podemos decir que, nacido en la modernidad, valora sin duda el sentimiento vital del hombre moderno, pero que a la vez defiende decididamente una verdad revelada al destacar la libertad humana. Parece, sin embargo, que deja demasiado en segundo plano la omniactividad de Dios. Si al hombre le es posible decidirse por su propio impulso (aunque pertrechado por la gracia) a una acción salvífica, es difícil entender cómo sigue siendo dependiente de Dios en esa decisión. El carácter de criatura del hombre sería puesto en peligro en ese momento de la decisión. El molinismo es también difícilmente compatible con los

textos de la Escritura que destacan la causalidad y omniactividad de Dios y que son los citados a su favor por el tomismo. Sobre la "scientia media", cfr vol. I, § 84.

D. Un intento de unir los aciertos de las anteriores teorías, evitando sus inconvenientes es el llamado *sincretismo* (defendido por Ysambert, Tournely y, sobre todo, por San Alfonso de Ligorio y su Orden). Se llama también agustinismo moderado.

a) Como San Alfonso de Ligorio es el representante más destacado de esta teoría, vamos a exponer aquí sólo su doctrina. No hay interpretación unánime de ella. El P. Víctor Schurr, C. S. S. R. publicará en breve un amplio libro sobre el tema. Damos a continuación un resumen de su intrepretación de San Alfonso, que el mismo autor nos ha comunicado por carta:

"San Alfonso rechaza expresamente la "praedeterminatio physica", la "reprobatio negativa" y la "scientia media". Es también seguro que para las acciones difíciles supone una "gratia ab intrinseco et infallibiliter efficax". Enseña también sin duda que para las obras fáciles basta la sola gracia suficiente y que ella misma lleva hasta la acción salvífica si el hombre quiere. La polémica surge al interpretar esta última proposición: se trata de saber si—según San Alfonso—la gracia suficiente es "ab intrinseco" o "ab extrinseco" eficaz. En el primer sentido han interpretado al autor Konstantin von Schätzler, August Rohling (quien ofreció 1.000 táleros a quien demostrara lo contrario), P. E. Dubois en su gran obra *De exemplarismo divino*, tomo III, el teólogo holandés Dr. Mannens (1903), P. Joh. Lor, Jansen, C. S. S. R., en "Revue thomiste" 9, 1901, 407 (contra Schiffini, S. J.), así como en el Commer-Jahrbuch 16, 1902, 361 (contra Meffer) y de nuevo en "Revue thomiste" 11, 1903, 340 (contra Portalié, S. J.) y, finalmente, en su libro *Sancti Alfonsi doctrina de influxu Dei in deliberatam voluntatis creatae activitatem exposita, vindicata*" (Wittem 1920) y recientemente P. G. Cacciatori C. S. S. R. en su obra *San Alfonso de Liguori e il Giansenismo* (Florencia 1944). Es difícil ya que un teólogo redentorista explique molinísticamente la doctrina de San Alfonso sobre la "gratia sufficiens". No se encuentra en San Alfonso ninguna proposición que diga: "La gracia suficiente es eficaz en razón del consentimiento de la voluntad." Tampoco dice en ninguna parte que la "gratia sufficiens" dé sólo la "potentia (proxima) orandi", sino que dice expresamente: "dat actum orandi, si homo velit". El "actus secundus" proviene, pues, de la gracia y no de la voluntad humana, que, sin embargo, puede resistirla. Según San Alfonso, la gracia suficiente y eficaz se distinguen como "gratia fallibiliter et infallibiliter efficax"; pero de por sí y en su esencia ambas son eficaces.

Así interpreta también a San Alfonso el P. Marín-Sola, O. P. (*La ciencia tomista*, 1925 y 1926). Gracias a él ha recobrado actualidad la doctrina alfonsina de la gracia. Marín-Sola ha defendido la tesis de que, según el verdadero tomismo, existe una "gratia fallibiliter efficax". Según su opinión, "nada hay en el sistema de San Alfonso que se distinga esencialmente del sistema tomista" (hasta aquí el P. Schurr)..

b) Dice Schurr, valorando el sistema: "Estoy convencido, como Marín-Sola, que San Alfonso, al ver que las grandes escuelas estaban en un callejón sin salida, dedujo su rico planteamiento de razones existenciales y

pastorales (y no del formalismo de una labor sincrética de síntesis); deduce la existencia de una "gratia fallibiliter efficax", que estaba exigida en el magisterio eclesiástico (D. 797, 814, 1093, 1791); salva el universalismo de la gracia frente a la pasividad particular de salvación afirmada por Jansenio y lógicamente deducida de la teoría de Báñez: todos pueden, sin más, hacer obras salvíficas—al menos fáciles—con ayuda de la *gratia sufficiens* a todos ofrecida; y, finalmente, concede a la oración su puesto clave en el orden de la salvación. Son tres posiciones seguras defendidas también por toda la praxis de la Iglesia, por San Agustín y por el Concilio de Trento: "Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis." (D. 804). Aquí radica la doctrina de la gracia de San Alfonso. Nada tiene que ver que la oración no sea siempre fácil. El destacar la oración como medio de salvación es antijansenista (por ejemplo, D. 1409), y también lo es el valorarla como factor del sistema de la gracia (en sentido estricto). Los demás numerosos escritos ascéticos del Santo son un documento y comprobación de que también conocía la oración como meta de la gracia: el encuentro personal con Dios en la intimidad es un elemento esencial de su piedad."

II. Valoración crítica de los sistemas de la gracia

4. *a*) *Como respuesta final a la cuestión,* que intentan resolver los sistemas citados, podemos hacer las siguientes consideraciones: Tenemos que renunciar a entender totalmente la cooperación de la libertad y la gracia; esta renuncia no es fruto del cansancio o incapacidad de pensar, sino el resultado de ver que Dios es incomprensible en su esencia y en su actividad y a la vez es el resultado de ver el secreto y misterio de la persona humana. Sólo quien olvide la incomprensibilidad de Dios y el carácter misterioso de lo personal, es decir, quien no piense de lo divino y de lo humano como debe pensarse· y sobre todo quien confunda a Dios con la criatura, podrá ilusionarse con la esperanza de penetrar la voluntad de Dios hasta entender cómo se infunde en el espíritu humano sin destruir la personalidad del hombre. Todo sistema que crea poder dar respuesta definitiva y completa a la cuestión que nos ocupa se olvida del hecho de que Dios es un misterio y demuestra así su plena sinrazón.

No sólo no podemos dar una explicación unívoca y clara de la cooperación de Dios y del hombre en el proceso de la salvación; sino que podemos indicar y hasta demostrar en sentido estricto que es imposible la plena aclaración. La argumentación teológica conduce al resultado de que la cooperación del hombre y

de Dios en el acontecer salvífico es un misterio que se resiste esencialmente a la plena penetración.

Por la enorme y decisiva significación que tiene para nuestra vida el Dios incomprensible, puede entenderse la importancia de su carácter de misterio; es tan grande, que Dios ha puesto enormes y sensibles dificultades a nuestro intento de penetrarlo espiritualmente.

b) Las dos principales escuelas que han intentado resolver el problema saben que una respuesta completa a él es tan imposible como contestar exhaustivamente a la cuestión de qué es Dios; a pesar de todo han intentado dar una explicación desde opuestos puntos de vista: el tomismo parte de la omniactividad de Dios y el molinismo de la libertad humana. En ambos casos se trata de auténticos planteamientos teológicos. No se puede decir que el tomismo es más teocéntrico en el sentido de la tradición y que el molinismo piense más antropocéntricamente, según espíritu de la modernidad. También el hecho de la libertad humana es una verdad revelada y es planteamiento teológico el pretender explicarla y testificarla. Quien la pasara por alto pecaría no sólo contra los hombres, sino también contra Dios, que la creó y reveló. Quien pensando sobre Dios no encuentra lugar para la libertad humana, comete una injusticia contra la grandeza de Dios. También la comete, por supuesto, quien para defender la libertad del hombre se olvida de la omniactividad de Dios.

Ambos sistemas coinciden, sin embargo, en salvaguardar la primacía de Dios y la libertad humana. Sólo se distinguen en sus respectivos puntos de partida, hecho que les lleva a acentuar distintos factores de la viva totalidad que forman la omniactividad de Dios y la libre decisión humana.

c) El tomismo empieza sus reflexiones en el dogma de que Dios es creador y causa de todo lo extradivino. Como el hombre libre es una criatura, también su acción libre es causada por Dios, su acción está definida por el hecho de ser actividad de una criatura causada por Dios· toda criatura es causada en todas sus dimensiones por Dios y eso en cada momento de su existencia. También la acción de la criatura participa de su total dependencia de Dios; siempre está, por tanto, fundada en Dios. Dios causa al hombre en cuanto existente y en cuanto agente. Si el hombre fuera independiente de Dios en un estrato de su existencia, por ejemplo, en

su acción, perdería su carácter de criatura; se apropiaría el modo de ser-señor propio sólo de Dios. El hombre realiza, pues, su acción, pero sólo como varía el modo de libertad propio de tal acción humana, ya que el hombre realiza incluso la acción libre como criatura.

La libertad del hombre es expresión de su personalidad. Ser persona significa que el hombre se posee y se afirma, que se posee en cuanto tiene conciencia de sí mismo; este poseerse, estar-consigo, estar ante-sí, determinarse y afirmarse son causados siempre por Dios. Lo que en la persona es estado de reposo y lo que es fluyente movimiento es causado por Dios.

Es un misterio impenetrable el hecho de que exista una realidad personal distinta de Dios, el hecho de que el hombre sea persona y, sin embargo, sea criatura, es decir, que sea causado continuamente por Dios. Si Dios fuera como un hombre y sólo pudiera actuar al modo humano, tendríamos que negarle la capacidad de penetrar actuando en lo más recóndito de la persona con infalible seguridad del resultado sin destruir su autodeterminación ni su autoafirmación, sin destruir su mismidad. Pero Dios es distinto del hombre y obra de modo distinto también. Su actividad es análoga a la de la criatura, es decir, semejante, pero en mayor medida desemejante y diferente. Por tanto, no podemos hacernos ni imagen ni idea apropiada de la actividad de Dios; no se puede decir en qué consiste la desemejanza; si pudiéramos comprenderla, desaparecería. Por tanto, resta siempre la posibilidad de que Dios, activo de distinto modo que el hombre, obre de forma que cause al hombre, en cuanto activo, en la acción salvífica (Feuling), sin negar la libertad humana.

Los tomistas acentúan con razón que la actividad divina no sólo no destruye la libertad del hombre, sino que la hace posible. Pues del mismo modo que sin la actividad divina no existiría ningún ser extradivino, tampoco existiría sin ella ninguna acción, ningún ser activo. Es Dios quien mediante su omniactividad causa la acción libre del hombre. Sin Dios no habría acción humana libre, porque el hombre, en cuanto criatura, nada puede empezar de por sí.

Dice Cayetano en su gran comentario a la *Suma Teológica*, de Santo Tomás (I parte, cuestión 22, art. 4): "En tales cuestiones, de nada sirven los intentos corrientemente hechos de aclarar las oscuridades y misterios. Todo lo que dicen los teólogos, por muy grandes que sean, no da a la razón humana el anhelado descanso. Pero

hay un camino para conseguir ese descanso: pensar con claridad que la esencia y actividad de Dios en nosotros son misteriosa e incomprensiblemente tan poderosas y perfectas como es necesario para aclarar los enigmas dados en los hechos. El pensamiento encuentra descanso en el saber del misterio y en la voluntad de él" (Feuling, 246).

d) Mientras que el tomismo desarrollado consecuentemente desde el punto de partida nos lleva a un punto en que la libertad humana se oculta a nuestra mirada, el molinismo, desarrollado consecuentemente, aboca a un momento en que desaparece de nuestra vista la omniactividad de Dios; en el creyente ofrecimiento al Dios que se revela, destaca la libertad; plantea la cuestión con un hecho decisivo y nada accesorio; porque sin libertad serían imposible el pecado y la salvación, Sin embargo, ni el tomismo puede explicar cómo la omniactividad de Dios—con razón acentuada por él—es compatible con la libertad humana, ni el molinismo puede explicar cómo la libertad humana, que destaca con razón, no excluye la omniactividad de Dios.

El tomismo desemboca en el misterio de la libertad humana y el molinismo termina en el misterio de la omniactividad de Dios.

e) En vista de la situación, es difícil dar preferencia a uno de los sistemas sobre el otro, pues cada uno de ellos defiende una verdad de fe y teológica de enorme importancia. Ambos deben pagar por ella un alto precio, ya que no pueden explicar con claridad la verdad opuesta a la que ellos explican con especial claridad.

Tal vez pueda decirse que ambos sistemas son necesarios, si queremos tratar la cuestión con la medida de comprensión accesible al hombre. Esto significaría que intentamos explicar el misterio de la cooperación de Dios y del hombre aplicándole el método dialéctico. La opinión de que es conveniente el método dialéctico no extrañará a los teólogos que estén convencidos de que incluso la realidad creada está construída sobre opuestos y de que, por tanto, el método dialéctico es especialmente apropiado para conocer la realidad. Cfr. R. Guardini, *Der Gegensatz*.

f) A entender correctamente el misterio de que tratamos puede contribuir el hecho de que la *libertad humana* no es absoluta en su facticidad ni significa en su esencia lo mismo que capricho. La libertad implica la realización de acciones y de acciones determina-

das por su contenido. El hombre fue creado libre, para que hiciera libremente el bien; se realiza a sí mismo al hacer libremente el bien.

El hombre realiza su propio ser personal al apropiarse los valores que se encuentren y al entregarse al tú (cfr. vol. I, § 39). El uso de la libertad que más sentido tiene ocurre, en definitiva, cuando el hombre se entrega a Dios.

La libertad en cuanto libertad de elección, sólo es posible porque el hombre se encuentra con valores distintos—reales o aparentes—, entre los que tiene que elegir. Tiene que decidirse ante la pluralidad de valores de distinta altura. Puede también decidirse por el no-valor, por el mal, cuando le sale al paso bajo la máscara del bien, o mejor, bajo la máscara de valor apetecible. El hecho de que el mal pueda tener para el hombre apariencia de bien se funda en la deformación del mundo causada por el pecado y en la ceguera de espíritu y torcimiento de la voluntad derivados también de él.

Cuando el espíritu humano se decide por uno de los valores, que se encuentra, no lo hace impelido por motivos, aunque nunca obre sin motivos; puede reconocer a un motivo más importancia que a otro por la sencilla y única razón de que así lo quiere. Bajo la influencia de los distintos motivos, sigue siendo señor de sí mismo.

Cuando se decide por el mal, realiza la libertad sin sentido, abusivamente. La libertad del hombre se realiza con sentido cuando el hombre se ajusta libremente al orden creado por Dios; la libertad le ha sido dada al hombre no para que se libre de ese orden, sino para que se haga libre para él.

Realizamos, en particular, la libertad al usar y tratar objetivamente (conforme a su ser) las cosas (instrumentos) y nuestro propio ser corporal-anímico. Sería pecado tratarlos intencionadamente de otra manera. El abuso de la libertad se manifestaría, además, inmediatamente como estrechez, como impedimento causado por la realidad exterior. Realizamos también nuestra libertad reconociendo los valores de la verdad, bondad y belleza, aceptándolos en nosotros y llenando así nuestra vida y, por fin, entregándonos a la comunidad. El rechazar los valores que tienen validez objetiva, independientemente de nosotros, y el cerrarse a la comunidad son inmediatamente castigados por la caída en la fatalidad (ligaduras de la ignorancia, de los remordimientos, de la soledad).

La razón de que podamos sentir como libertad la entrega a la realidad y a los valores es el hecho de que nuestra naturaleza ha sido ordenada por Dios a la realidad y a los valores que existen

independientemente de nosotros y ha sido también ordenada al "tú"; por eso la libertad encuentra cumplimiento y plenitud entregándose a ellos. Según León XIII (*Encíclica sobre la Libertad*), por ser conocido ese ordenamiento por nuestra razón, la acción libre es llamada acción según razón. Cfr. R. Guardini, *Lebendige Freiheit*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 108-29.

La gracia tiende a movernos a esa realización con sentido de la libertad. Cuanto más fuertemente nos mueve hacia ese fin, tanto más hace que nuestra libertad se realice objetivamente y no abusivamente. Dios, que causa nuestras acciones, no es ningún impedimento de nuestra libertad, sino su garantía. La omniactividad de Dios no pone en peligro nuestra libertad, sino que la asegura. La actividad de Dios tiende a la libertad de los hijos de Dios, que consiste en que el hombre sea libre de la prisión del pecado, del egoísmo y del orgullo y en que sea libre para realizar el amor. Finalmente, la libertad se realiza y cumple en la entrega a Dios, tal como ocurre en el cielo. El cielo es la plenitud de la libertad, porque es la suma realización de la esencia del hombre. Lo que no es posible en tal estado es el abuso de la libertad; en él, la máxima obligación se manifiesta como libertad suma.

Hasta la entrada en el cielo es también posible el pecado, el abuso de la libertad; para los hombres sólo es posible en la fuerza y virtud de Dios; y, sin embargo, Dios no tiene ninguna responsabilidad del pecado. Lo que Dios causa en la acción de los hombres es la posibilidad de su existencia y su movimiento hacia la acción salvífica. Por ser libre, el hombre puede oponerse; en tal caso, el hombre no acepta el movimiento que viene de Dios en su voluntad de forma que se realice en acción salvadora. Pero el hombre tiene ese impulso y movimiento; el movimiento de Dios le lleva, si puede oponerse a Dios es porque Dios le lleva. El hombre contradice a Dios con la fuerza de Dios, que le sitúa en estado de poder oponerse a Dios. La actividad de Dios es tal, que capacita al hombre para ser bueno o malo, como quiera libremente elegir.

Por impenetrable que sea a nuestra razón la compatibilidad de la actividad de Dios y de la acción libre del hombre, a la luz con que el Espíritu Santo ilumina al hombre, éste está seguro de que ambas se compenetran lo más íntimamente posible sin destruirse la una a la otra. Es consciente del hecho feliz y bienaventurado de que su acción está rodeada y abrazada por el amor de Dios.

CAPITULO IV

VOLUNTAD SALVIFICA UNIVERSAL DE DIOS

§ 212

Universalidad de la gracia

1. Tropezamos ya una vez con la voluntad universal de salvación al hablar de la necesidad de la gracia y de la imposibilidad de merecerla. La doctrina de la necesidad de la gracia y de la imposibilidad de merecerla no se puede considerar aisladamente y sin relación con la totalidad de la Revelación; tal estudio aislado nos llevaría a error. Esas verdades sólo tienen su lugar y verdadero sentido en relación con la doctrina de la voluntad salvífica universal de Dios. Ya dijimos que esas verdades no deben hacernos imaginar que hemos sido entregados al poder caprichoso del destino, sino que deben provocar en nosotros agradecimiento y alabanza frente a la magnanimidad y misericordia de Dios; nos demuestran que tenemos que agradecer lo más importante y decisivo a Dios mismo y no a nuestras propias fuerzas.

Pero hay que seguir aún reflexionando y pensar que el amor de Dios se adueña de todo el que no se sustrae a él, para hacerse dueño y señor del hombre y conducir su vida. Este amor implica el modo de cumplirse la providencia. El mensaje de la providencia de Dios nos dice que todos los acontecimientos ocurridos en torno a

nosotros y en nosotros son dirigidos por la mano de Dios; que todo nuestro ámbito vital, hasta en los más pequeños detalles, está configurado por el amor de Dios. El mundo no pierde nada de su dureza y rigor; pero Dios ajusta las cosas de forma que todas están al servicio de la salvación. Pues la providencia de Dios tiende, en definitiva, a que todos los hombres que se someten a su imperio y entran en su reino participen de su propia gloria, a que todos le amen y adoren y, llenos de su amor, logren su propia plenitud. El amor de Dios no sólo se realiza preparando para cada uno el camino más apropiado para llevarle al amor de Dios, sino sobre todo apoderándose de los corazones y llevándoles a sí. Nadie está excluído del amor salvífico de Dios, sino que todos son alcanzados por él.

I. Sentido del dogma

2. La sombría idea de que los hombres han sido divididos por Dios en dos grupos—uno de elegidos y otro de condenados—, fué defendida en el siglo XVI por Calvino. Ya desde ahora se podría ver quiénes pertenecen a los elegidos y quiénes pertenecen a los condenados. El bienestar y éxito terrenos logrados por la seria diligencia y aplicación sería ya una indicación de la salvación eterna. La historia universal sería, según eso, el juicio visible del mundo.

Tal doctrina fué condenada por el Concilio de Trento: "Si alguno dijere que la gracia de la justificación no se da sino en los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que están al mal por el poder divino, sea anatema" (Sesión sexta, canon 17; D. 827).

También al monje Gottschalk—hijo de un conde sajón del siglo IX—le fueron atribuídas ciertas ideas erróneas. Según los jansenistas, Cristo no murió por todos los hombres (D. 1096).

La doctrina de la voluntad salvífica universal significa que el amor de Dios se dirige a todos sin hacerles, sin embargo, violencia. Dios ama al hombre libre; no le somete a su voluntad. Le deja su mismidad personal y respeta su dignidad. Dios no se impone a nadie. Deja en manos de los hombres cuál de las dos formas definitivas de vida va a hacer: la vida de amor o la vida de odio, la vida de entrega o la vida de rebelión, es decir, la vida del cielo o la vida del infierno. Dios quiere la salvación de todos, pero no

impone la salvación a nadie. Nunca impone violentamente su voluntad. Cuando el hombre se sustrae al amor, Dios le deja su voluntad. Esto quiere decir: Dios quiere con verdadero amor la salvación de todos, pero deja la consecución real de la salvación en manos del hombre: depende de la disposición y receptividad del hombre.

3. El *testimonio de la Escritura* sobre el carácter universal de la voluntad salvífica de Dios coincide con el testimonio sobre la universalidad de la Redención. Cfr. vol. III, § 163. Allí se expone el testimonio de la Escritura.

El Dios vivo es el salvador de todos los hombres (*I Tim.* 4, 10). La razón más profunda de la voluntad salvífica universal de Dios es el hecho de que Dios es Dios de todos. Por eso abarca y abraza a todos con su amor. San Pablo escribe a su discípulo Timoteo: "Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracia por todos los hombres, por los emperadores y por todos los constituídos en dignidad, a fin de que gocemos vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad. Esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo, para cuya promulgación he sido yo hecho heraldo y Apóstol—digo verdad en Cristo, no miento—, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad" (*I Tim.* 2, 1-7).

No hay que pasar por alto que el testimonio escriturístico de la voluntad salvífica universal de Dios está lleno de oscuridades. Hay textos que ocultan a veces y por un rato la voluntad salvífica universal de Dios, pero no la niegan. A. Wickenhauser dice lo siguiente sobre la doctrina de San Juan: "Parece que Jesús da dos respuestas contradictorias a la cuestión de quién llega a creer. Por una parte atribuye la fe a la libre decisión del hombre y por otra la considera como un efecto de la gracia de Dios. En el cuarto evangelio hay textos y palabras de Jesús que parecen enseñar la determinación o predeterminación de ciertos hombres para la fe. Según *Io.* 6, 37. 39 llegan a Jesús (es decir creen en El) sólo aquellos a quienes el Padre da o ha dado llegar a El y Jesús les conserva, porque ve en su "llegar" el efecto y voluntad de Dios. La misma idea se repite en el mismo discurso en otro giro: nadie llega a Cristo, si no es llevado por el Padre (6, 65). Cuando Cristo en la fiesta de la consagración del templo dice a los judíos que no pertenecen a sus ovejas (10, 26-27; 10, 14. 16), en el fondo está la idea de que el rebaño de Jesús es una co-

munidad limitada y elegida por el Padre. La misma imagen nos sale al paso en las palabras del evangelista sobre los hijos de Dios dispersados por el mundo que Jesús tiene que reunir (11, 52); "el buen pastor tiene ya su rebaño antes de presentarse" (Holtzmann). También en la conversación de despedida aparece la idea del rebaño elegido (17, 2. 6. 7. 9. 24; cfr. 18, 9). También puede citarse 8, 43. 47, según el cual los judíos no pueden oír las palabras de Jesús, porque no son de Dios, mientras que según 18, 37 los que son de la verdad oyen su voz. Finalmente la incredulidad de los judíos (12, 39-40; 15, 25) y la traición de Judas (13, 18) son interpretadas como necesidad de que la escritura sea cumplida. No se puede negar que en todos estos textos la fe parece deber atribuirse a la sola actividad de la gracia electiva de Dios excluída la libre decisión del hombre.

Pero junto a ellos existe también en San Juan otro grupo de afirmaciones en las que la libertad humana tiene un importante papel:

1. Los judíos tienen plena responsabilidad de su incredulidad. Prefieren las tinieblas a la luz y el honor ante los hombres al honor ante Dios (3, 19; 12, 43); no han querido llegar a Jesús (5, 40; cfr. 8, 44); no tienen ninguna disculpa de su incredulidad (15, 22. 24); su incredulidad es pecado (19, 9); su pecado permanece, porque a pesar de la predicación de Jesús se tienen por videntes (9, 41). Las continuas amonestaciones a creer sólo tienen sentido bajo el supuesto de la posibilidad de decidirse libremente. La fe es valorada expresamente como una obra ética, como una obra querida por Dios (6, 29; 12, 47).

2. En no pocos textos del cuarto evangelio se habla de la voluntad salvífica universal de Dios; según el prólogo, Dios quiere que todos se salven (1, 7. 9-11). Jesús es el salvador del mundo (4, 42), el cordero de Dios, que quita los pecados del mundo (1, 29); ha sido enviado por Dios al mundo, para que el mundo sea salvo por El (3, 16); es la luz del mundo (1, 9; 8, 12; 9, 15; 12, 46), y da vida al mundo.

3. Los creyentes deben permanecer en la palabra de Jesús (8, 31), en El (15, 3-7), en su amor (15, 9), deben guardar sus mandamientos (14, 15. 21), amarle (14, 15. 21), porque si no perderán su salvación y les ocurrirá como a los sarmientos que han sido separados de la vid (15, 6). Por eso pide Jesús—a la hora de separarse de los suyos—, que el Padre conserve en su nombre a los que le ha dado (17, 11).

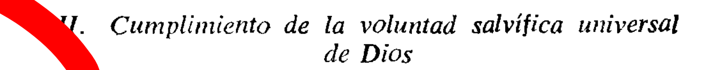
4. El "ser llevados" por el Padre (6, 44) no ocurre por la anulación la libertad humana, sino cuando el hombre con los sentidos abiertos deja que Dios le hable (6, 45). Como indica la expresión "todo el que oye", todo hombre puede dejarse llevar por el Padre.

Hay, pues, en el cuarto evangelio dos series yuxtapuestas de afirmaciones que parecen contradecirse, sin que haya compensación entre ambas.

Pero hay dos cosas claras: 1) es imposible llegar a creer en Jesús sin la gracia de Dios que se adelanta y nos lleva; 2) la libertad del hombre no es anulada por la actividad de la gracia. La actividad de la gracia divina y la casualidad de la voluntad libre del hombre no se eliminan y anulan mutuamente, sino que se completan; la última palabra pertenece

siempre a la soberanía del Padre. Pero no es levantado el velo que encubre el misterio del modo de cooperar ambos factores" *(Kommentar zu Johs* (1948) 200/2).

4. Los *Santos Padres* están todos—sin excepción—convencidos de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. Sólo se discute la actitud de San Agustín. Según una interpretación muy ponderada, San Agustín, al ir aumentando en años, fué asegurándose en la creencia de que en la época iniciada por Cristo la pertenencia a la Iglesia era supuesto indispensable para salvarse. Según eso, Dios sólo habría elegido para la salvación una parte de la *massa damnata,* que representa la humanidad caída. La Iglesia ha pasado por alto esta chocante teoría de San Agustín, incompatible con *I Tim.* 2, 4, por muy estimada que haya sido la doctrina agustiniana de la gracia.



II. Cumplimiento de la voluntad salvífica universal de Dios

5. La voluntad salvífica universal de Dios se realiza en el hecho de que a ningún hombre falta jamás la gracia necesaria y suficiente para salvarse. En particular hay que decir:

a) *Dios regala al adulto no bautizado y no alcanzado todavía por la predicación del cristianismo* (*al no-creyente "negative"*) *la gracia verdaderamente* (*al menos remotamente*) *suficiente* (doctrina teológicamente segura). Cfr. la condenación de los errores jansenistas (D. 1295; D. 1375-79).

En la *época de los Padres,* esta verdad es defendida por Próspero de Aquitania en su escrito *De vocatione gentium.*

No sabemos cómo conduce Dios hasta la fe necesaria para la salvación a los hombres a quienes no ha llegado el mensaje de la fe. También para ellos el camino hacia el Padre pasa por Cristo. Cristo—Cabeza del universo—es también su cabeza. La gracia puede afianzarse en esa unión—al principio "muerta"—, con Cristo; tal unión sería el punto de apoyo para la comunidad viva con Cristo. Cfr. §§ 169 y 182. Respecto a la salvación de los niños muertos sin bautismo, diremos lo que puede decirse sobre el particular al estudiar el Sacramento del Bautismo.

b) Es también dogma de fe: *Que a los pecadores creyentes*

Dios les da también en el tiempo oportuno gracia suficiente para hacer penitencia. También es doctrina común que *Dios no niega su gracia a los pecadores ofuscados y empedernidos.*

El Concilio de Trento dió testimonio de esta verdad en el capítulo 14 de la sesión sexta. Véase el texto en § 206, 11, al hablar de la tercera justificación.

La diferencia entre *pecadores ordinarios* y *obstinados*—a los primeros pertenecen también los que pecan por costumbre—, afecta no sólo a la praxis pastoral, sino al estado sobrenatural del pecador. La obstinación implica el entenebrecimiento de la razón y el endurecimiento de la voluntad. La *ofuscación* significa una incapacidad de captar y comprender las cosas divinas, proveniente de la frecuente y deliberada repulsa a la divina iluminación. El ofuscado no tiene ya sentido de lo divino. Tiene menos comprensión para lo divino que el ciego de nacimiento para los colores. La *obstinación de la voluntad* en el mal significa una pertinacia y fidelidad de la voluntad al pecado y una pertinaz resistencia al amor de Dios, de forma que sólo surgen débiles tendencias hacia el bien. En el *obstinado* no llegan a efecto la iluminación del espíritu y la inflamación del corazón que Dios concede; tal ineficacia se debe a la pertinaz y continua resistencia del hombre.

La razón de la obstinación es el corazón humano rebelde contra Dios. El continuo "no" a Dios hace nacer el estado anímico de la negación y repugnancia de Dios. A la vez se impide y dificulta cada vez más la penetración de la luz y fuego divinos hasta la persona humana (*Mt.* 13, 15; *Act.* 7, 51). Dios no es autor de la obstinación, como no lo es de la tentación (*II Cor.* 4, 4; *II Thess.* 2, 10; *Sant.* 1, 12-14).

Aunque Dios es llamado a veces autor del ofuscamiento, no puede entenderse—como lo hizo Calvino—en el sentido de que Dios actuando inmediatamente quita al hombre el sentido de lo bueno y divino, ni tampoco—como lo entienden algunos teólogos católicos—en el sentido de que la ceguera y endurecimiento se fundan en que Dios no ilumina ni mueve al hombre; para explicar esos textos de la Escritura, hay que observar que la Escritura describe toda acción humana como causada toda ella por Dios y toda ella por el hombre. Sin embargo, la Escritura habla unas veces como que una acción fuera sólo obra del hombre, y otras veces como que fuera exclusiva obra de Dios. Para entender ese estilo, recuérdese lo dicho en el § 112. Dios da a cada hombre la gracia para la

salvación; si él no quiere salvarse se le convierte en condenación. Sólo con la fuerza y virtud de Dios puede el hombre rebelarse contra Dios. Es Dios mismo quien da al hombre la fuerza con que se levanta contra El. Dios no impide a la voluntad humana el oponérsele y resistirle; ése es justamente el castigo más grave que se le puede infligir.

La Escritura parece decir que Dios para castigar el pecado pone al pecador en situaciones en que necesitaría una gran cantidad de disposición hacia el bien para poder realizarlo; el que está perdido en el pecado no quiere gastar esa cantidad de disposición (cfr. ***Rom.*** 1, 28; *Ex.* 7-11; *Job.* 24, 22-24; *II Thess.* 2, 10).

c) La Escritura da testimonio de la voluntad salvífica de Dios incluso para con los pecadores. Los pecadores son amonestados innumerables veces a convertirse y hacer penitencia. Todos los textos citados en el § 205, III, exigen la conversión y son, por tanto, testimonio a favor de la gracia que Dios ofrece al pecador. Por ***II Pet.*** 3, 9, por ejemplo, puede verse que la conversión se exige no sólo a los no bautizados, sino también a los bautizados. Cristo dice sin limitaciones que lleva al pecador a convertirse al amor de Dios (*Mt.* 9, 13; *Lc.* 5, 32). El amor del Padre abraza al hijo perdido que se convierte de su vergüenza y pecado, y también al hijo perdido que en casa dormita en la seguridad y autojustificación (*Lc.* 15, 11-32). Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (*Ez.* 33, 10-16). El cielo se alegra más por la penitencia de un pecador que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia (***Mt.*** 18, 11-14).

Signo continuo y eficaz de que Dios quiere salvar precisamente al pecador es el Sacramento de la Penitencia (*Io.* 20, 23). ***Is.*** 65, 2, y *Act.* 7, 51, testifican que Dios no abandona ni al pecador más obstinado.

d) La disciplina penitencial de la primitiva Iglesia da testimonio de que la Iglesia antigua creía en la gracia concedida al pecador. Puede verse sobre este tema el estudio del Sacramento de la Penitencia.

Según San Agustín, no se puede desesperar de ningún hombre, mientras respire. La plena entrega al mal, incapaz ya de conversión, sólo existe en el infierno.

El hecho de que en la Iglesia antigua sólo se concediera a los bautizados hacer penitencia una sola vez nada dice en contra de

su fe en la voluntad salvífica de Dios, incluso respecto a los que recaían. La Iglesia repudia a las gentes dispuestas a traicionar por segunda vez su comunidad con Cristo. Hay que dudar de su seriedad, pero pueden esperar en la misericordia de Dios. Por eso la Iglesia reza también por ellos (Liturgia del Viernes Santo).

e) No se puede citar *Mt.* 23, 32, para decir que Dios sólo prevé una determinada medida de gracia para cada hombre y que, después que agota esa medida, ya no le concede más. El texto se refiere a que la misión de ser portadores de la Revelación debe quitarse a los que se han hecho indignos de ella y confiarse a otros.

Tampoco son objeción los textos de *Mt.* 12, 31; *Hebr.* 6, 4-6; 10, 25; *I Io.* 5, 16. El texto de San Mateo (cfr. *Mc.* 3, 29) dice que no se perdonarán los pecados contra el Espíritu Santo, lo que estriba en la naturaleza de esos pecados; ya que el hombre se cierra a la iluminación de Dios. Consisten precisamente en que el hombre se resiste a la gracia de Dios y la tiene por obra del diablo. Mientras dure esa resistencia, es imposible el perdón; en el infierno se eternizará.

En el primer texto citado de la *Epístola a los Hebreos* dice que el que una vez fué iluminado, gozó de los bienes del cielo y recibió el Espíritu Santo, quien ha valorado la gloriosa palabra de Dios y las fuerzas del mundo futuro y a pesar de todo cae, no podrá convertirse de nuevo. El bautismo no puede repetirse. De un hombre que ha hecho eso no se puede esperar que se convierta otra vez y cambie de sentido. La conversión no es imposible para la omnipotencia divina; no se dice que a tal hombre le falte la gracia de Dios, sino que no se puede esperar de él que se someta e incline otra vez.

En *Hebreos,* 10, 25-30, se asegura que, para quien peca orgullosamente después de haber conocido la verdad, no existe ya sacrificio por los pecados. El perdón no es imposible porque su pecado sea demasiado grande o porque se haya agotado la eficacia del sacrificio de la Cruz, sino porque la caída y consciente repulsa de Dios apartan de Cristo y de la Cruz. La extrañeza de Cristo del estado precristiano se convierte en enemistad contra Cristo por la caída ocurrida después del bautismo. Quien peca desprecia a Cristo y desconoce el valor de su sangre; trata la gracia de Dios como cosa despreciable y la arroja lejos de sí; se sitúa así fuera del espacio en que el perdón es posible. El texto nada dice de si es posible la conversión en ese espacio.

El texto de la *Epístola de San Juan* dice que el Apóstol no quiere imponerse el deber de rezar por un apóstata. Pero no lo prohibe. Véanse más detalles en el *Tratado de la Penitencia*.

Como incluso para los pecadores sigue existiendo el deber de cumplir la Ley de Dios, hay que suponer que a quien peca gravemente tampoco le falta la gracia suficiente para evitar nuevos pecados graves.

§ 213

Desigual distribución de la gracia: Concepto de predestinación

1. Aunque Dios abraza con su amor a todas las criaturas—todas son creaciones y representaciones de su amor—, en cada criatura se realiza ese amor de manera distinta. El amor de Dios es uno e indiviso; pero se representa en las criaturas de modos distintos, de modo semejante a como los rayos del sol se refractan en el arco iris en colores distintos. Mediante un acto de amor infinito Dios destina a un hombre a una medida de perfección y a otro a otra medida más pequeña y no por humor caprichoso, sino por el sabio consejo y decreto de edificar un reino de orden y belleza. Incluso el último de ese reino está lleno de gloria y bienaventuranza inimaginables. Frente a la participación de todos en la vida trinitaria de Dios, las diferencias pasan a segundo plano. Todos los que pertenecen al reino de Dios están tan inflamados de amor que a nadie se le ocurre preguntar por preferencia o descuidos. Cfr. la *Doctrina sobre el cielo*.

Pero hay diferencias. La desigualdad en la distribución de la gracia es una cuestión oscura, el misterio de la predestinación y reprobación, de la predestinación para el cielo o para la condenación. En las consideraciones precedentes hemos dicho ya lo más importante sobre la cuestión; pues el misterio de la predestinación en el fondo no significa más que el hombre debe su salvación a la propia huída del amor de Dios. A lo largo de la historia de la teología han nacido, sin embargo, algunas cuestiones sobre la predestinación y reprobación, que vamos a tratar brevemente.

2. Expliquemos primero qué es la *predestinación*: la palabra se usa en sentido *amplio* y en sentido *estricto*. En sentido amplio sig-

nifica la voluntad salvífica universal de Dios o el decreto de Dios referente a la salvación o condenación eternas de las criaturas racionales (cfr. D. 325). En sentido estricto significa el plan divino de conducir a la criatura racional hasta la vida eterna, de forma que llegue realmente a ella.

Se distingue entre predestinación *completa* e *incompleta*. La primera es predestinación para la gracia y para la gloria, y la segunda, o sólo para la gracia o sólo para la gloria.

La palabra predestinación alude más que a un orden temporal a un orden causal. Para Dios no existe el futuro ni el pasado, sino sólo eterno presente. Bien entendida la palabra, significa que Dios destina al hombre a la bienaventuranza, sin preguntarle antes su opinión. Su decreto es decisivo; la determinación de Dios está por encima de la voluntad humana; Dios tiene primacía sobre los planes e ideas del hombre.

§ 214

Realidad y propiedades de la predestinación a la bienaventuranza

I. Realidad de la predestinación

1. Es dogma de fe que *existe una verdadera predestinación para la bienaventuranza eterna*. La Iglesia profesó su fe en esta verdad en el Conoilio de Trento; condenó la opinión de que podemos tener seguridad absoluta de nuestra elección, pero también defendió a la vez la predestinación (sesión sexta, capítulo 12; D. 805).

2. La Escritura *testifica* que el Padre ha determinado quiénes ocuparán los puestos de la derecha de Cristo y quiénes los de la izquierda (*Mt.* 20, 23). Desde la creación del mundo ha sido preparado por el Padre el reino para los bendecidos (*Mt.* 25, 34). La llamada a la santidad ocurre según el eterno decreto de Dios; que ha destinado a los hombres a ser semejantes a la imagen de su Hijo de forma que el Hijo es el Primogénito entre muchos hermanos (*Rom.* 8, 28-29). Ya antes de la creación del mundo Dios nos eligió para ser santos delante de El. Fué obra de su amor. El,

que todo lo hace según el decreto de su voluntad, nos ha elegido para hijos suyos por libre decreto de su voluntad. Su eterno decreto es su eterno plan sobre nosotros (*Eph.* 4, 1-11). Según su eterno decreto, nos hizo oír su llamada en el tiempo (*II Tim.* 1, 9).

3. En la *época de los Santos Padres,* San Agustín escribe toda una obra sobre la predestinación de los santos y el don de la perseverancia (*De praedestinatione sanctorum; de dono perseverantiae*).

4. La voluntad salvífica de Dios es también llamada por la Escritura y por los Santos Padres *libro de la vida.* Los discípulos deben alegrarse de que sus nombres estén en ese libro (*Lc.* 10, 20). San Pablo asegura a los lectores de la *Epístola a los Filipenses* que los nombres de sus colaboradores en la propagación del Evangelio están escritos en el libro de la vida (*Phil.* 4, 1-4). Este es el misterioso libro que nadie puede abrir sino el Cordero, que fué sacrificado y nos redimió pagando con su sangre (*Apoc.* 5, 1-10). Quien no esté en ese libro no entrará en la santa ciudad de Dios (*Apoc.* 20, 15; 21, 27).

5. Como la predestinación de Dios no es más que su eterna voluntad amorosa, que conduce hasta la bienaventuranza a toda criatura que no se resiste a ello, en realidad, coincide con la esencia de Dios. Es cumplida por el Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo. El cumplimiento de la voluntad salvífica eterna de Dios ocurre en el tiempo. Incluye el transcurso total de la vida del hombre desde su nacimiento hasta su plenitud en la visión de Dios. Lo que está dividido en su transcurrir temporal es efecto de la única voluntad eterna y amorosa de Dios.

II. Propiedades de la predestinación

6. La voluntad salvífica de Dios recibe sus características de la naturaleza divina; participa de la "estructura" de la esencia de Dios y de la vida divina. Cfr. vol. I, § 66. Es, por tanto, *eterna e inmutable.* La voluntad amorosa de Dios determina de una vez para siempre quién logrará la salvación, por qué caminos la logrará y qué medida de gracia y de gloria debe concedérsele. El amor divino que determina nuestra salvación no es capaz de aumento o

disminución. En un solo acto eterno abarca todo lo temporal; en él está todo elevado y protegido con infalible seguridad; lo que él guarda no puede perderse. Cristo asegura que ha venido a cumplir la voluntad del Padre. Y la voluntad del Padre es que Cristo no pierda ninguno de los que le han sido confiados (*Io.* 6, 39; cfr. 10, 27-30; *II Tim.* 2, 19).

La inmutabilidad de la predestinación divina no hace superfluos los esfuerzos del hombre por su propia salvación y por la salvación de los demás, ya que en el decreto divino de salvación están incluídos los esfuerzos del hombre. La doctrina de la inmutabilidad de la voluntad salvífica de Dios significa que el camino del hombre—su amor, su arrepentimiento, su penitencia y su fe—es causado por el amor de Dios con inmutable fidelidad.

7. *Los destinados por Dios a la salvación no pueden, sin embargo, lograr ninguna seguridad infalible sobre si están o no destinados a la bienaventuranza* (Dogma de fe). Frente a la doctrina de los Reformadores de que todos pueden y deben creer en su predestinación, definió el Concilio de Trento: "Nadie, tampoco, mientras vive en esta mortalidad, debe hasta tal punto presumir del oculto misterio de la divina predestinación, que asiente como cierto hallarse indudablemente en el número de los predestinados, como si fuera verdad que el justificado o no puede pecar más, o, si pecare, debe prometerse arrepentimiento cierto. En efecto, a no ser por revelación especial, no puede saberse a quiénes haya Dios elegido para sí" (D. 805). El sentido de la definición es aclarado por dos cánones, el 15 y el 16. Dice el primero: "Si alguno dijere que el hombre renacido y justificado está obligado a creer de fe que está ciertamente en el número de los predestinados, sea anatema" (D. 825); y el segundo añade: "Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que tendrá ciertamente aquel grande don de la perseverancia hasta el fin, a no ser que lo hubiera sabido por especial revelación, sea anatema" (D. 826).

Según esto no existe obligación de creer en la propia predestinación ni existe ninguna seguridad infalible sobre la pertenencia a los destinados a la bienaventuranza. La doctrina de la incertidumbre de la predestinación debe ser juzgada y valorada de modo semejante a como lo fué la doctrina de la incertidumbre del estado de gracia.

La certeza condenada es la certeza de la fe, y la certeza que ex-

cluye todo error, Con esta incertidumbre es compatible la *certeza moral,* que puede llegar a un grado tal que excluya toda duda razonable. Generalmente, en la vida sólo puede lograrse esa certeza. Para la conducta y acción del hombre es posible y hasta suficiente.

Del mismo modo que hay *signos* para conocer el estado de gracia, los hay también para conocer la predestinación; en uno y otro caso son los mismos. Cfr. § 196.

San Pedro nos aconseja asegurar nuestra vocación y elección por medio de buenas obras, es decir, a destacar cada vez más los signos de predestinación (*II Pet.* 1, 10).

San Agustín opina lo mismo cuando dice: "Si no eres llevado, haz que lo seas."

Vamos a ver en seguida que la razón de que un hombre no sea destinado a la gloria no es una falta en la voluntad salvífica de Dios. La medida de incertidumbre que resta, no se refiere al amor de Dios, como que no fuera bastante serio para merecernos confianza, sino que se refiere a nuestra negación.

III. Número de los predestinados

El ánimo humano se apasiona ante la cuestión de si todos los hombres se salvan o de si son muchos o pocos los que llegan al cielo. La voluntad salvífica de Dios abarca a todos los hombres, pero Dios no impone a nadie la salvación. Se concede la vida eterna a todo el que quiere entrar en la vida y no renuncia a ese regalo de Dios por orgullo y autosuficiencia. ¿Cuántos son? Nadie lo puede decir. Especular sobre el número de los que irán al cielo después del juicio final es un juego ocioso. Sólo está revelado que la voluntad salvífica de Dios abarca a todos, pero que los que se cierran al amor de Dios y perseveran en el mal no tendrán la salvación. Nada dice Dios si es sólo uno o son miles, de si son innumerables o pocos.

Según el *Apoc.* 7, 9, el número de los destinados al cielo es inefablemente grande. Según algunos Padres y teólogos, se salvarán tantos hombres como ángeles se perdieron.

Teniendo en cuenta los textos de *Mt.* 20, 16 y 22, 14 (muchos son llamados y pocos los escogidos), muchos teólogos dijeron que el número de condenados es mayor que el de salvados. Sin embargo, los textos aducidos no son prueba decisiva. En el texto primera-

mente citado se habla de los trabajadores en la viña. Los trabajadores de la hora undécima recibieron el mismo salario que los de la hora prima. No se habla, pues, de condenación. Todos fueron enviados a la viña, todos recibieron un salario, todos fueron llamados por ese salario. Pero alguno de entre ellos—los llegados a última hora—son los elegidos. A ellos se les concedió una gracia especial. Sin embargo, quizá no pertenezca el texto al original del Evangelio. Sería posible que hubiera sido traslado de *Mt.* 22, 14, al capítulo 20. En *Mt.* 22, 1-14, se narra la parábola del banquete nupcial del rey. Los pertenecientes al círculo de amigos del rey no comparecieron. Por eso son buscados los ciegos y mendigos de la calle. No debieron ser muchos. Uno fué arrojado de la mesa. Al final de la parábola se dice: "porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos". Precede la proposición: "atadle de pies y manos y arrojadle afuera, a las tinieblas. Allí será el llanto y crujir de dientes". Las palabras "muchos son los llamados", etc., no pueden ser la razón de la proposición inmediatamente anterior. En realidad, sólo uno de los participantes en la mesa es arrojado. Las palabras dan la razón de toda la parábola. Cristo contó esta parábola a los fariseos, para anunciarles que el pueblo judío no podía seguir siendo el portador de la Revelación; ha rechazado al Mesías. En su representante, el Sumo Sacerdote, todo el pueblo rechaza el reino de Dios instaurado por Cristo. El mismo se sentencia. Pero nada se dice del destino individual de cada persona. *Mt.* 22, 14, tampoco puede ser invocado en la cuestión de si son muchos o pocos los que se salvan.

Tampoco *Mt.* 19, 23-24, decide nada. Cristo previene de los enormes peligros de las riquezas. Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos. Cuando los discípulos se asustan, aclara, sin embargo: "Para los hombres es imposible, mas para Dios todo es posible." El texto da testimonio de la incapacidad de los hombres para lograr por sus propias fuerzas la comunidad con Dios; el hombre está aprisionado en el mundo y sólo en la fuerza y virtud de Dios omnipotente puede llegar a la vida trinitaria divina. Próxima a la riqueza es la convicción de que este mundo se basta a sí mismo; el hombre es así empujado con especial facilidad a la autosuficiencia y a estar satisfecho con este mundo. El rico cree que basta este mundo cerrado en sí mismo. De modo semejante hay que valorar *Mt.* 6, 13-

14. En él se habla de las inclinaciones humanas. Pero Dios es poderoso para hacer lo que el hombre no hace ni puede hacer.

Tampoco la *experiencia* nos da punto de apoyo para resolver la cuestión. No se puede deducir, en vista de la prevalencia del mal, que la mayoría o un gran número de hombres se condenan. De nadie se puede saber si se aparta de Dios con plena libertad y suficiente conocimiento ni si persevera en su apartamiento sin arrepentirse. El mal sale siempre al primer plano de la publicidad, pero el bien se mantiene escondido.

No podríamos terminar el estudio de la cuestión sin indicar que no parece ser compatible con la dignidad del Redentor ni con la seriedad de la voluntad salvífica de Dios, ni con la fuerza e intimidad de su amor, el hecho de que fueran ineficaces en un gran número o hasta en la mayoría de los hombres, el hecho de que la mayoría de los hombres fuera a caer en poder del demonio vencido por Cristo. Cada uno en particular no debe intentar resolver la cuestión aplicada a sí mismo con infructuosas especulaciones, sino con hechos y obras. Procurad entrar por la puerta estrecha (*Lc.* 13, 24).

§ 215

Razón de la predestinación

1. La cuestión de la predestinación divina es especialmente oscura si se trata de saber su razón. Teniendo en cuenta la llamada predestinación "incompleta" para la primera gracia y la predestinación "completa", que comprende la plenitud de la gracia desde la primera hasta la gloria, no se puede dar otra razón de ellas que el amor de Dios, que no tiene por qué; en sí mismo lleva la razón de su obrar. La gratuidad del amor divino es el reverso de la imposibilidad de merecer la gracia. Ya hemos dicho que según la voluntad salvífica de Dios, que abarca a todos los hombres, la consecución real de la salvación debe depender de la disposición humana para ella. Existe la posibilidad de que uno se prepare para ella y otro no. Hay que contar, por tanto, con que uno consiga realmente la salvación y el otro no, porque el uno ha dejado que se realice y cumpla en él la voluntad salvífica de Dios, mientras que el otro la ha resistido.

Aunque Dios quiere la salvación de todos, sólo la concede, en realidad, a quien también la quiere por su parte.

2. La voluntad salvífica universal de Dios y la voluntad de conceder realmente la salvación a quien no la rechace son en Dios *un solo acto*. Pero como ese acto único se cumple distintamente, en razón de ese distinto cumplimiento podemos destacar un solo aspecto del acto total y ocuparnos con más detención de la cuestión sobre cuál es la razón de la llamada *predestinación incompleta* para el cielo. Acabamos de ver que nadie llega al cielo si rechaza esa vida de plena comunidad con Dios. Pero podemos seguir preguntando: ¿Por qué unos hombres rechazan esa vida y otros ven en ella la suma felicidad? ¿Está la razón de la elección en el hombre o está en Dios, que ilumina a unos y a otros no? ¿Qué es lo que ocurre en definitiva: un hombre quiere el cielo, porque Dios lo quiere o Dios quiere la salvación de un hombre determinado, porque ese hombre la quiere? En la realización temporal de la vida humana el cielo es la plenitud de lo que el hombre empieza en la vida de peregrinación. ¿El misterioso orden que Dios tiene en su espíritu corresponde a este orden de la realización de la salvación?

3. En la repuesta a la cuestión nos encontramos de nuevo enfrentados al tomismo y molinismo; sólo que ahora algunos tomistas aceptan la solución molinista y viceversa.

I. *a)* Según los *tomistas*—entre los que hay que contar a muchos molinistas destacados (Suárez, Belarmino, Billot)—el hombre entra en el cielo porque Dios así lo determina con un decreto incondicional. Tal decreto no ocurre en vistas a la disposición humana vista por Dios; ocurre *ante praevisa merita* (sin previsión de los méritos del hombre). Esta expresión tomista—repitamos una vez más una idea ya dicha—, no debe ser entendida temporalmente. Significa que Dios determina el cielo para un hombre sin tener en cuenta sus méritos. En razón de ese su decreto incondicional Dios determina para los hombres que ve que van a ir al cielo las gracias que conducen con infalible seguridad al cielo. La eficacia de esas gracias es explicada de modos distintos (cfr. § 211).

b) Los defensores de esta teoría aducen como pruebas: *Mt.* 25, 34; *Lc.* 10. 21; *Io.* 10. 27-28; 15, 16; 17, 9; *Rom.* 8, 28-30; 9, 11-23; *Eph.* 1, 4-6; *I Cor.* 4, 7; *II Tim.* 1, 9.

c) Sin embargo, estos y otros textos de la Escritura nada deciden, porque testifican la absoluta libertad de Dios para conceder la salvación, pero nada dicen de nuestra cuestión. Además, frente a los textos citados por los tomistas hay muchos otros, que—como en seguida vamos a ver—,

los molinistas creen poder aducir a su favor. Sólo viendo en conjunto los textos aducidos por las dos partes se obtiene una visión imparcial de la Escritura. De eso resulta a la vez que ninguno de los dos partidos pueden aducirlos con inequívoca seguridad.

También San Agustín y Santo Tomás son citados por los tomistas a su favor. Aunque ninguno de los dos conocía el planteamiento de tal cuestión—que es posterior—, parece, sin embargo, que tienen textos más o menos favorables al tomismo; más San Agustín que Santo Tomás. Con toda claridad es defendida la *praedeterminatio ante praevisa merita* por Juan Duns Escoto. (La aprobación eclesiástica dada por el Concilio de Orange a la doctrina agustiniana de la gracia no se refiere a toda su doctrina y sobre todo no se refiere a sus ideas en la cuestión que nos ocupa).

d) Como *razón teológica* dan los defensores de esta teoría la siguiente: "el recto orden exige que primero sea querido el fin y después los medios; la bienaventuranza es el fin y la gracia junto con la acción humana realizada en virtud de la gracia son los medios. Además, contradiría la omniactividad de Dios el hecho de que hubiera una condición de la salvación, que no fuera totalmente puesta por Dios."

e) Contra esta *teoría,* hay que decir: "es difícilmente compatible con la voluntad salvífica de Dios. La revelación de la voluntad salvífica universal de Dios nos dice que Dios no quiere excluir a nadie de la salvación. Según la opinión de los tomistas, Dios elige para la salvación sólo un determinado número de hombres; los demás estarían necesariamente excluídos de ella. Parece, pues, que Dios no quiere la salvación de todos. La fe en la voluntad salvífica universal de Dios y el intento de solución de la escuela tomista parecen contradecirse como el sí y el no."

II. *a)* El *molinismo,* que después de Vázquez defendieron casi todos los partidarios de la *sciencia media* y es defendido hoy por la mayoría de los teólogos (también por San Francisco de Sales), supone una incompleta *praedeterminatio ad gloriam post praevisa merita* (una predestinación al cielo en razón de los méritos humanos previstos por Dios). Dios ve de cuán diversos modos puede ser representada por las criaturas su gloria y bienaventuranza, es decir, sabe que órdenes de salvación pueden realizar. Ese saber implica que Dios conoce todo lo que puede hacer y hará en realidad la criatura racional. Cómo ocurre ese conocimiento es cuestión discutida y resuelta en sentido tomista o molinista (cfr. vol. I, § 84). Dios sabe, por tanto, quiénes se salvarán en un orden de salvación y quiénes se salvarán en otro. Por decreto cuyas razones ignoramos eligió entre todos los órdenes de salvación posibles éste en que vivimos, y que da a toda criatura dotada de razón la posibilidad de llegar al cielo. La voluntad de Dios intenta la salvación de todos, pero sabe si el hombre concreto va a aprovechar la posibilidad que se le brinda, o si abusando de la libertad se condenará. La decisión divina de realizar este orden concreto de salvación implica la voluntad de conceder la vida del cielo a los hombres que aprovechan la posibilidad que se les ofrece de ir al cielo, y de condenar al infierno—como castigo de sus pecados—, a quienes desprecien esa posibilidad.

b) Como *argumento de Escritura* aducen los molinistas: *Mt.* 25, 34-

36; 25, 41-43; *I Cor.* 9, 24-27; 2, 9; *II Pet.* 1, 10. Invocan también a favor suyo a los Padres preagustinianos.

c) Por lo que respecta a los textos de la Escritura, parece, en efecto, que los que citan hablan a favor de su teoría; pero tienen en contra los citados por los tomistas a su favor.

Los Padres anteriores a San Agustín hablan también más a favor del molinismo que del tomismo. Pero el molinismo tiene en contra a San Agustín y a Santo Tomás. Mientras que en su intento de explicar la cuestión se mezcle la "scientia media", tendrá también todas las flaquezas de la "scientia media". Cfr. la observación final del parágrafo siguiente.

§ 216

La reprobación (decreto condenatorio de Dios)

1. Por *reprobación* se entiende el eterno decreto divino de excluir de la bienaventuranza a las criaturas que vivan y mueran en pecado grave. Mientras que la predeterminación es la causa de la bienaventuranza y de los medios para conseguirla, la reprobación no es causa de la culpa. Dios sólo permite el pecado, cuyo castigo es la condenación.

A lo largo de la historia se han formado los conceptos de reprobación *positiva* y *negativa*. La primera es el decreto de la voluntad divina de abandonar al infierno una parte de las criaturas racionales. La segunda es el decreto divino de no impedir los pecados de determinadas criaturas de forma que su consecuencia sea el infierno.

2. *Existe un eterno decreto condenatorio divino.* Sínodo de Quiercy, D. 279; Sínodo de Valence, D. 284; Concilio de Trento, sesión sexta, canon 17, que dice: "Si alguno dijere que la gracia de la justificación no se da sino en los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que están al mal por el poder divino, sea anatema" (D. 827).

Como *testimonios de la Escritura* pueden citarse, por ejemplo, *Mt.* 25, 41; *Io.* 17, 12; *Jud.* 13.

De la verdad de la omnisciencia e inmutabilidad divinas se

deduce que Dios condena a los hombres que se oponen obstinadamente a su amor por un decreto eterno, invariable o infalible.

3. Es dogma de fe que *la razón de la reprobación positiva es el conocimiento que Dios tiene del pecado*. Cfr. Concilio de Orange, D. 200; los Sínodos de Quercy y Valence, DD. 316 y 326, y Concilio de Trento, sesión sexta, canon 17; D. 827; canon 6, D. 816.

Wiclef, Hus y Calvino defendieron la existencia de un decreto absoluto de condenación, independiente de la previsión del pecado y de la muerte sin penitencia del pecador. Entre los calvinistas de los Países Bajos se desató una violenta polémica sobre la doctrina de Calvino. Los llamados *supralapsarios* defendieron que la predestinación absoluta al infierno era independiente de la previsión del pecado; los llamados *infralapsarios* defendieron que se fundaba en la previsión del pecado.

El sentido del dogma es que Dios no destina al infierno a parte de los hombres ni por capricho ni sólo por el pecado original, sino que sólo decide la condenación de quienes pecan gravemente por su propia culpa y perseveran impenitentes en su culpa. Por tanto, el decreto de reprobación positiva sólo puede referirse a los adultos y no a los niños que mueren sin bautismo.

4. La *Escritura* atestigua que Dios quiere la salvación de todos los hombres, a pesar de prever el pecado original y que la condenación ocurre por los pecados que el hombre comete por su libre decisión y voluntad (*Mt.* 25, 41-42). Dios ama todo lo que ha hecho y no quiere la perdición. El no ha creado el infierno y la muerte (*Ex.* 18, 23; 2, 3; 33, 11; *Sab.* 11, 24). Espera longánime y paciente a que el pecador se convierta (*II Pet.* 3, 9). *Rom.* 9-11 no puede ser citado en contra de esta doctrina, ya que trata de quién debe ser portador de la Revelación. En especial *Rom.* 9, 9-10 no se refiere a la salvación de Jacob y Esaú, sino a la elección de portadores de la Revelación.

5. Aunque el supuesto de una reprobación positiva sin conocimiento previo del pecado humano (sin previsión de los deméritos e impenitencia del hombre hasta el final) es herético, los teólogos católicos que defienden una predestinación "incompleta" al cielo sin previsión de los méritos, suponen una reprobación ne-

gativa sin conocimiento de los deméritos. Si Dios destina al cielo una parte de los hombres sin (o antes de) conocer sus méritos, el resto sin más no está destinado al cielo y se condenará infaliblemente.

A la objeción de que tal doctrina es calvinista, contestan sus defensores: Objetivamente es lo mismo el hecho de la no-elección para el cielo y la predestinación positiva para el infierno. Van al infierno tanto los que, según la teoría de Calvino, están destinados al infierno, como los que, según esta teoría, no están destinados al cielo. Pero aseguran que hay una gran diferencia lógica. En la teoría de Calvino, la voluntad de Dios intenta inmediatamente la condenación de los hombres y en la teoría actual no ocurre más que no intenta su salvación. Con la no-elección para una determinada forma de vida feliz, para el cielo, sería de suyo compatible que los no elegidos lograran otra forma de vida libre de dolor. Claro que en el orden real de salvación la no-elección de un hombre para el cielo significa que cae infaliblemente y sin remedio en el infierno.

El decreto divino de postergar a un hombre implica, por tanto, la voluntad de permitir el pecado de ese hombre y de condenarle por su pecado. A consecuencia de la debilidad humana es imposible que el hombre abandonado a sí mismo y no elegido por Dios, ante quien Dios pasa de largo sin dirigirle su Amor, se mantenga sin pecado grave. Dios lo sabe también. Con seguridad infalible conoce la debilidad humana, a consecuencia de la cual no podrá mantenerse mucho tiempo sin pecado grave ni levantarse otra vez de su caída.

Surge la cuestión de cómo es compatible tal no-elección con la seria voluntad salvífica universal de Dios. Esta última verdad dice que Dios destina a la salvación a todos los hombres: la opinión aquí esbozada dice que Dios destina a la salvación sólo un número determinado de hombres. Es difícil ver cómo la Revelación y tal opinión de escuela no se oponen y se contradicen como el sí y el no.

6. Los defensores de la predestinación "incompleta" para la gloria, en razón de la previsión de los méritos del hombre, condenan cualquier reprobación incondicionalmente negativa. Según ellos, existe un decreto de condenación sólo en razón del conocimiento previo de los deméritos.

Esta doctrina está más de acuerdo con la revelación de la voluntad salvífica universal de Dios. Sin embargo, al menos mientras se mezcle la *scientia media*, tendrá que luchar con el peligro de hacer a Dios dependiente de la criatura.

7. La Iglesia misma no ha decidido nada en esta cuestión. También aquí se debe partir de los hechos seguros: el amor de Dios abraza a todos los hombres. Nadie se pierde si no es por su culpa. De lo que se deduce: Dios actúa en cada hombre poniéndole en movimiento hacia su salvación. Todo hombre tiene gracia para su eterna plenitud. Cuando la resiste, sigue teniéndola, pero para su desgracia. Sólo en la fuerza y virtud de Dios puede el hombre sustraerse a Dios. Dios ve cómo y en qué medida se resiste un hombre a su acción.

8. La difícil cuestión de *cómo conoce Dios el pecado* no tendrá en esta vida solución que satisfaga la razón humana. Dios sólo puede conocer la resistencia del hombre, lo mismo que su disposición en su propia esencia divina. Si la razón de su conocimiento fuera la criatura, Dios dependería de ella. Dios conoce en sí mismo, cómo obra la criatura. ¿Cómo sería posible de otro modo? El mismo es la razón de toda acción humana. Toda acción de la criatura es acción de Dios. Cuando Dios conoce la acción de la criatura, conoce su propia acción. Dios obra la acción libre de la criatura en el libre decreto de su amor.

Aunque pueda explicarse que Dios conoce el hecho y el modo de la acción de la criatura, en que la propia acción de Dios se realiza, seguirá siendo cuestión inexplicable para toda escuela y para toda razón humana cómo conoce Dios la resistencia de la criatura libre a su propia acción. Tal resistencia no puede estar previamente dada en Dios de ningún modo, porque Dios mismo se contradiría. El conocimiento de esa resistencia de la criatura debe estar implicado en forma no inteligible para nosotros en el conocimiento que Dios tiene de la libertad creada y continuamente causada por El. El conocimiento de Dios del hecho y modo en que una criatura acepta su propia acción divina y otra la rechaza implica la decisión de conceder la salvación a unos y de negársela a otros.

No se puede decir que el conocimiento que Dios tiene de la criatura sea la razón de su decreto de predestinación, porque en

la esencia de Dios no hay ningún orden interno en el que una cosa sea razón de otra. Por su simplicidad, su pensamiento es a la vez su voluntad y su amor. Su conocimiento no es consecuencia de su amor ni su amor es consecuencia de su conocimiento. Dios es un acto único, completamente simple e infinitamente rico en el que no hay grados ni estratos. Nosotros no podemos encerrar en una idea o llamar con una sola palabra ese acto único; siempre hablamos de conocer y amar como si fueran actos distintos, aunque íntimamente unidos. En realidad, el conocer es a la vez amar y el amar es a la vez conocer. En el calor de las polémicas escolásticas no pocas veces se olvida que en realidad ni el conocimiento de Dios es razón de su amor, ni viceversa. En consecuencia, la cuestión de si el conocimiento de Dios es la razón de su decreto de predestinación o éste la razón de su conocimiento sólo tiene sentido, si se añade que nosotros, en razón de la limitación de nuestros conceptos nos vemos obligados a hacer tales cuestiones, pero que en Dios no existe realmente tal recíproca fundamentación. Se podría terminar esta cuestión, discutida con tanta cantidad de sutileza y en parte con gran pasión, en la fe de que Dios destina al cielo a los hombres por la sola razón de su amor y de que a nadie fuerza, sin embargo, a esa vida y que, por tanto, excluye de ella a los que de algún modo sabe que se oponen a ella y la rechazan.

Todas las cuestiones de la salvación que oprimen e impacientan al hombre se resuelven creyendo en el insondable misterio del amor de Dios y confiando en la seriedad y poder de su misericordia. Como ya hemos dicho, el individuo en particular debe resolver la cuestión con obras y no especulando. "Dios resiste a los soberbios y a los humildes da su gracia. Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que a su tiempo os ensalce. Echad sobre El todos vuestros cuidados, puesto que tiene providencia de vosotros" (*I Pet.* 5, 5-7).

TITULO TERCERO

FECUNDIDAD DE LA COMUNION CON DIOS DEL HOMBRE QUE ESTA EN GRACIA

§ 217.

Realización de la comunidad con Dios en la acción humana

1. El reinado de Dios instaurado en el hombre justificado es primariamente la comunidad con Cristo glorificado y a través de El con el Padre, en el Espíritu Santo. Gracias a esa comunidad de ser y vida el hombre es transformado desde la raíz. La comunidad de ser y vida con Dios es un estado regalado al hombre que está preparado para ella y semejante al parentesco entre hijos y padres. Mientras dura la vida de peregrinación, la participación de la vida divina está ordinariamente oculta y escondida bajo el umbral de la conciencia. Cuando un hombre la vive conscientemente (el místico) no es capaz de actuarla adecuadamente con los medios del conocimiento conceptual ni de expresarla en palabras humanas.

I. Ser cristiano y acción cristiana

2. Aunque esté escondida, esa vida tiende *a realizarse en la acción*. (La acción debe ser entendida en sentido amplio y se refiere no sólo a la actividad externa y visible, sino también a las de-

cisiones invisibles y a los movimientos del corazón.) Al nuevo estado corresponde un nuevo obrar apropiado a él. En la acción se revela lo que ha ocurrido y ocurre en lo oculto. Esta "revelación" no ocurre de forma que la vida divina de un cristiano se vea inmediatamente, sino que ocurre de forma que pueda manifestarse, barruntarse y verse a través de ocultaciones y velos. A la larga no puede permanecer oculto el hecho de que un hombre unido a Cristo —mientras no niegue su comunicación con El— piensa y habla de manera distinta a como piensa y habla un hombre no unido a Cristo.

La *razón más profunda* de que la comunidad con Cristo tienda a realizarse en la acción está en que cada ser tiende a la acción. No hay ser completamente rígido, ni ser que no tenga en sí la ordenación al movimiento. En la acción logra el ser su plenitud y perfección. En realidad el hombre que está en gracia—como hemos visto—es dotado de especiales potencias y disposiciones para obrar sobrenaturalmente. En Dios son una y la misma realidad el ser, la vida y la acción. La pertenencia recíproca de ser y actividad se cumple en Dios de modo especial, ya que en El ser y acción son idénticos: El es Acto puro. Cfr. § 67.

En la relación del hombre con Dios tiene papel más decisivo que lo dicho el hecho de que no es sólo una relación entitativa especialmente dinámica que se apropia al justificado, sino que la justificación implica un momento personal (la *gratia increata*), ya que es el encuentro con el Padre celestial que se vuelve gratuitamente hacia nosotros. El encuentro se realiza en el hecho de que Dios llama y requiere al hombre. El hombre satisface a Dios al dejarse requerir, es decir, al entregarse a El en amor y obediencia. El encuentro tiene, pues, carácter esencial de acción.

Es característico de la actividad humana el hecho de que en la criatura son distintos el ser, la vida y la acción. El ser del hombre libre no obra por necesidad natural; necesita un esfuerzo, una decisión.

La justificación intenta, pues, poner y mantener en movimiento hacia Dios nuestro pensar, amar y querer: "Hechura suya somos, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos" (*Eph.* 2, 10). La pereza y la comodidad están en contradicción con este movimiento causado por Cristo en el justificado. Todavía le ofrecería mayor resistencia una acción contra Dios.

3. Tenemos que definir más en concreto el *modo de acción* a que tiende la comunidad con Cristo. Como hemos visto, el hombre que está en gracia es completamente dominado por Cristo; el "yo" de Cristo manda en él; él existe "en" Cristo. La unión con Cristo abarca a todo el hombre y penetra también su pensamiento, voluntad y ánimo. Cristo glorificado, que domina al hombre que está en gracia, tiende en cierto modo a realizarse en la actividad del cristiano. La acción de quien está en comunidad con Cristo está caracterizada por ser acción de Cristo en el hombre y a través del hombre (*Eph.* 2, 10).

Cristo es, por tanto, no sólo la nueva razón de ser, sino también la nueva razón de obrar del hombre en gracia y no sólo en el sentido de que Cristo o el amor a Cristo es el motivo de toda obra del agente, sino además en el sentido de que Cristo mismo es el agente y portador de las acciones del hombre que está en gracia. Quien está en gracia hace todo lo que hace por Cristo (*Mt.* 10, 39; 18, 6; *Col.* 3, 10) o por el Padre que se une a nosotros por medio de Cristo (*Rom.* 6, 10; 14,7). Pero también hace todo en comunidad con Cristo. En toda acción Cristo es el agente principal; es quien toma la iniciativa. Toda acción del hombre que está en gracia es acción de Cristo. La libertad humana no es destruída por eso, ni siquiera puesta en peligro. Más bien ocurre que es la actividad de Cristo lo que la hace posible. El hecho de que la actividad de Cristo y la libertad humana obren una con otra y una en otra es un misterio insoluble; es la realización del misterio de la unión de Cristo y el cristiano.

Si queremos expresar más exactamente ese hecho tenemos que decir: la acción libre del hombre que está en gracia es realizada por el Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo. En el proceso y estado de la justificación Cristo lleva al hombre hacia el Padre en el Espíritu Santo. Sin embargo, no se acaba ahí el movimiento al que es incorporado el justificado. Un movimiento en sentido opuesto se apodera de él; ese movimiento parte del Padre y, pasando por Cristo, llega al Espíritu Santo, tendiendo a realizarse en el hombre. Cfr. *La doctrina de la gracia actual*.

4. Como la participación en la vida divina es fundada normalmente por el bautismo, la actividad del hombre justificado significa normalmente la realización y perfección de la realidad creada en el *bautismo* (cfr. el *Tratado de los Sacramentos*). Como esa

realidad es Cristo mismo que pervive en la Iglesia, la Iglesia puede ser llamada portadora y sujeto de esa actividad. Lo que el individuo hace es soportado y abarcado por la comunidad. La comunidad de todos los unidos con el Padre en el Espíritu Santo por medio de Cristo actúa en la obra del individuo; está presente y activa en cada individualidad. El yo del individuo vive del gran yo abarcador de la Iglesia o de Cristo, que sigue actuando en la Iglesia.

II. La acción de los cristianos como testimonio a favor de Cristo

5. Si es Cristo quien obra en nuestra actividad, nuestra acción es *revelación, manifestación, autorrepresentación de Cristo*. Se convierte así en un testimonio que el hombre justificado da a favor de Cristo desde su comunidad con El. En la acción humana se hace Cristo visible para los ojos del creyente; debe ser "una carta de recomendación" de la revelación de Dios en Cristo, "conocida y leída por todo el mundo" (*II Cor.* 3, 2; 4, 2). Esta revelación de Cristo está también bajo la ley de las demás revelaciones de Dios; ocurre bajo velos y ocultamente (*Col.* 3, 33) y puede, por tanto, ser objeto de escándalo (*II Cor.* 2, 15). El hombre, aprisionado en la gloria de este mundo, no tiene sentido para la gloria de Cristo, que se realiza y representa en los justos (*I Io.* 3, 1). El peligro de escándalo aumenta cuando el justo oculta la gloria más de lo que está de por sí con sus pecados, egoísmo, falta de afecto y mezquindad.

Dice San Gregorio de Nisa *in illud; tunc filius ipse subicietur:* PG 44. 1321): "Dice San Pablo en algún texto de sus epístolas: Estoy crucificado con Cristo. Vivo yo, pero no soy yo sino que es Cristo quien vive en mí. Si Pablo—crucificado con Cristo—ya no vive más, sino que es Cristo quien vive en él, las acciones y palabras de Pablo son con razón atribuídas a Cristo, que vive en él. El mismo dice que sus palabras son pronunciadas por Cristo. ¿Queréis un argumento de que Cristo vive en mí? Pregunta por las grandes empresas que ha realizado por el Evangelio. No afirma que sean suyas, sino que las atribuye a la gracia de Cristo, que habita en él. Por tanto, si se puede decir que Cristo—que vive en Pablo—hace las obras y habla las palabras de Pablo..., después que Pablo se había convertido de furioso blasfemo y perseguidor de Dios en obediente y dócil a El, esta sumisión de Pablo a Dios debe ser atribuída a quien vive en él y en él habla lo bueno... Lo que acabamos de decir de Pablo puede aplicarse a todos los hombres. Cuando—como dice el Salvador—el Evangelio sea predicado a todo el mundo, todos se despo-

jarán del viejo hombre y de su concupiscencia desenfrenada y aceptarán al Señor; lo que tendrá como consecuencia que el que vive en ellos, realizará las buenas obras hechas por ellos." Y San Agustín dice (*Sermo* 72 sobre el Evangelio de San Juan 2): "La fe en Cristo es obra de Cristo; El la realiza en nosotros, pero no sin nosotros." En las *Confesiones* dice: "Entonces, Señor, descansarás en nosotros, como ahora obras en nosotros y aquel descanso será tu descanso en nosotros, como estas nuestras obras son tus obras por medio de nosotros." Dice Cayetano en el capítulo noveno de su escrito *De fide et operibus contra Lutheranos:* "Hay que partir con toda seguridad de que—según las manifestaciones del Apóstol a los Romanos, Efesios y Colosenses—los hombres que están en gracia son miembros vivos de Cristo. Hay que partir, además, del hecho de que Cristo forma, junto con los que son miembros vivos suyos, un cuerpo único como el cuerpo natural y no sólo un cuerpo político como el que forman los ciudadanos de una ciudad bien gobernada. Cristo, como cabeza, anima sus miembros con su espíritu y obra la unidad de los miembros mediante la unión espiritual, como dice claramente San Pablo. A estos presupuestos hay que añadir que, según la Sagrada Escritura, los dolores y acciones de los miembros vivos de Cristo son dolores y acciones de Cristo, su Cabeza." El obispo de Chioggia explicó al Concilio de Trento, el 10 de noviembre de 1551, que nuestras obras son obras de Cristo (Theiner, *Acta genuina S. Concilii Tridentini* 1874, 1572); también Hosius (*Confessio fidei catholicae,* cap. 73). Pueden verse más textos de Santos Padres en el estudio de la doctrina del carácter escatológico de los Sacramentos (§ 233) y de la actividad del Espíritu Santo. vol. I, §§ 49-51; vol. II §§ 160 y 168 y 184).

6. La acción del cristiano no es sólo el cumplimiento de determinados mandamientos, sino la libre captación de la actividad de Cristo en la propia decisión libre. El pecado es la resistencia a la actividad de Cristo. Damos un paso más al considerar el hecho de que Cristo es el amor visible del Padre. En Cristo se dirige a nosotros el amor del Padre (vol. II, § 141). Toda acción de Cristo es, pues, acción del amor; toda su vida fué realización del amor del Padre revelado en El; nada hubo en su vida que no fuera determinado por el amor; por tanto, cuando Cristo se realiza en el hombre, es el amor lo que en él se realiza.

Esta reflexión gana fuerza si recordamos que Cristo obra en nosotros por medio del Espíritu Santo (cfr. § 168). El Espíritu Santo es la fuerza por la que Cristo es activo en nosotros y es también el amor personal que une al Padre y al Hijo. Cristo—amor revelado del Padre—obra en nosotros y por nosotros con una fuerza que es también amor personal y personificado.

Y el amor que se da y regala es, por tanto, la última y más profunda razón de la actividad del hombre que está en gracia y no

sólo en el sentido—subrayémoslo una vez más—de que es el motivo definitivo del hombre justo, sino sobre todo, en el sentido de que es el poder personal de Dios que impulsa a la acción. Cuando el hombre no le opone resistencia, sino que lo acepta y deja obrar, la acción humana misma es necesariamente una realización del amor.

En el Jesús histórico vemos cómo se realiza en Cristo el amor de Dios. Cristo nos muestra en su vida cómo es el amor de Dios y ya no hace falta discurrir ni pensar qué es el amor de Dios para ser distinto del amor del hombre: es tal como vemos en Cristo. Lo esencial es: el amor que se entrega y sacrifica.

III. Actividad cristiana e imitación de Cristo

7. Como el Cristo operante en nosotros está escondido y sólo por la fe sabemos que es El quien obra en nosotros, tenemos que mirar al Cristo histórico si queremos ver cómo obra Cristo en nosotros y cómo debemos aceptar su actividad. La aceptación de la actividad de Cristo se convierte así para nosotros en *imitación de Cristo.* Cristo es la misteriosa razón de nuestro obrar y a la vez nuestro ejemplo. Toda acción cristiana es imitación de Cristo. Cristo es *mysterium et exemplum* a la vez. Sería unilateral ver sólo su *mysterium* o ver sólo su *exemplum;* ambos se pertenecen recíprocamente. (La teología del obrar cristiano, esto es, la Teología Moral o moral teológica, es, por tanto, doctrina de la imitación de Cristo o doctrina del amor realizado en esa imitación. El principio objetivo de la moral cristiana es Cristo o el amor fundado en Cristo. La imitación de Cristo no es sólo una parte de la moral cristiana, sino el fundamento de que fluye y el centro que implica y resume todo; cfr. Fr. Tillmann, *Katholische Sittenlehre.)*

Seguir a Cristo no significa imitar fielmente todos los detalles de su vida, sino hacer todo con la disposición de ánimo con que Cristo realizó su vida: con la disposición de ánimo del amor que se sacrifica; cada rasgo de la vida de Jesús manifiesta cómo se realiza y cumple el amor de Cristo; en algunos ejemplos se nos explica cómo obra el amor. (Las acciones de Jesús son más que ejemplos; primariamente son hechos salvadores, pero también son ejemplos; véase la doctrina sobre el carácter escatológico de los Sacramentos.)

Como es el Cristo escondido quien se realiza en el hombre jus-

tificado, la razón de todo obrar no es el amor feliz que contempla la gloria de Cristo, sino el perseverante que espera en él. El amor operante en la tiniebla de la fe esperanzada y en la puerta de la esperanza creyente es el formador y configurador de toda actividad cristiana viva. Cfr. la *Doctrina de la fe, esperanza y caridad.*

IV. Doctrina bíblica

8. La *Escritura* exige continuamente una conducta correspondiente al nuevo estado. De boca de Jesús oímos esa exigencia como seria amenaza (*Mt.* 7, 21-23). Llena sobre todo las epístolas de los Apóstoles, que en su mayoría son amonestaciones. Por regla general sólo se habla del nuevo ser en Cristo para deducir la importancia y necesidad de una conducta nueva.

La conducta del hombre viejo no justificado es obra de la carne, del egoísmo, de la mundanidad. El cristiano debe apartarse de esas obras muertas del mismo modo que ha sido liberado de la existencia de muerte (*Hebr.* 6, 1-3). El hombre justificado está completamente dominado por el amor de Cristo (*II Cor.* 5, 14-21). Es movido por el Espíritu y no por la carne; no por su propio espíritu, sometido también a la ley del egoísmo, sino por el Espíritu Santo, que es el amor (*Gal.* 5, 25). Los hijos de Dios deben vivir como hijos de Dios, y los amigos de Dios, como amigos de Dios. Quien está unido a Cristo no puede disponer de sí a capricho, sino que debe dar frutos de Cristo y obrar al modo divino y no al modo humano (*I Cor.* 3, 3; 9, 21; *Gal.* 5, 22; 6, 2; *Rom.* 8, 1-17). Quienes hayan aceptado el reino de Dios deben aparecer siempre (para los hombres de buena voluntad) como pertenecientes al cielo y mensajeros de él. En su sinceridad y fidelidad, en su amor y justicia, debe hacerse el cielo visible y digno de fe para el mundo portador de tantos signos del infierno. La conducta de los justos con sus prójimos y ante el mundo, el matrimonio, la comunidad y la propiedad, está determinada por su unión a Cristo (*Rom.* 6; 7, 4-6; 8; *I Cor.* 6, 10, 14-33; 12; 13; 15, 58; *Gal.* 3, 3; 5, 16-6, 10; *Eph.* 4, 2-5. 15-32; 5, 15; *Col.* 3; *Phil.* 4, 1; *I Tim.* 6, 12).

El nuevo ser significa, por tanto, un nuevo deber. El cristiano debe representar en su vida la gloria en que está sumergido. El hecho de que San Pablo formule a veces sus exigencias de vida nueva (vida en Cristo y en el Espíritu Santo) tan fría y bruscamente,

como si sus lectores no hubiesen recibido todavía esa vida nueva, demuestra la importancia de ese deber nuevo. Testifica que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo y que el cuerpo del pecado ha sido aniquilado (*Rom.* 6, 6); sin embargo, exige que nos despojemos del hombre viejo y de sus obras (*Col.* 3, 9; *Eph.* 4, 22). Dice que los que pertenecen a Cristo han crucificado las pasiones y apetitos de su carne (*Gal.* 5, 21; *Rom.* 8, 9), y exige, sin embargo, que los miembros de Cristo maten todo lo que de terrestre haya en ellos (*Col.* 3, 5). Y que no obedezcan los estímulos de la carne (*Rom.* 13, 14). Atestigua que quienes existen en Cristo son criaturas nuevas (*II Cor.* 5, 17) y exige, a pesar de todo, que se despojen del hombre viejo (*Eph.* 4, 24; *Col.* 3, 10). Atestigua que Cristo habita en los creyentes (*Rom.* 8, 10; *Gal.* 2, 20; *Phil.* 1, 21; *Col.* 1, 27). Y, sin embargo, desea a los Efesios que Cristo habite en sus corazones (*Eph.* 3, 17).

La tensión entre indicativos e imperativos revela la tensión y relación entre el nuevo ser y el deber nuevo de los cristianos. La relación en Cristo debe abarcar y penetrar todo el entendimiento y voluntad del hombre hasta que Cristo operante en él cumpla toda su intención y sea configurado en él (*Gal.* 4, 19; *Eph.* 4, 13-14).

V. Doctrina de los Santos Padres

9. En la *época de los Santos Padres* se da testimonio tanto de la necesidad de las buenas obras como de su relación a Cristo. Escribe, por ejemplo, San Ignacio a los Efesios (cap. 14; BKV, 123): "Nadie que conozca la verdadera fe peca; y nadie que posea el amor odia. El árbol se reconoce por sus frutos y los que se profesan seguidores de Cristo se reconocen por sus obras. Pues lo importante no es la profesión, sino el ser encontrados y hallarse en la fuerza de la fe hasta el fin." Véase especialmente la epístola a Diognetes. Y San Cipriano dice en su escrito *De habitu virginum*: "Hay, pues, que esforzarse por imitar lo eterno y divino y por hacerlo todo conforme a la voluntad de Dios para seguir las huellas y doctrinas de Nuestro Señor, que advierte y dice: No he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad de quien me ha enviado. Pero como el siervo no es mayor que su Señor y el liberto debe obediencia a su libertador, nosotros—que queremos ser cristianos—tenemos que imitar lo que Cristo ha dicho. Está escrito, se

lee y se oye y la boca de la Iglesia predica: Quien dice que permanece en Cristo debe caminar como El caminó. Hay que seguir sus mismas huellas y emprender el mismo camino. Sólo entonces corresponde la significación del nombre de cristiano al verdadero seguimiento o imitación."

VI. El amor y la ley

10. Aunque hemos dicho que el amor aparecido en Cristo y obrado por El es el fundamento de la conducta moral, no por eso quedan fuera de juego el *precepto* y la *ley,* ni son tampoco debilitados, sino al contrario, son fundados más profundamente. Cfr. 193. El amor a Dios se realiza en Cristo mismo como obediencia a la voluntad del Padre (*Io.* 6, 38; *Phil.* 2, 8). También en quienes están unidos a El se realiza como obediencia a la ley del Padre (*Phil.* 2, 5-12), ya que la ley del Padre es Cristo mismo.

Los mandamientos son revelación del amor divino; en ellos Dios nos revela, por puro amor que se da y se regala, aspectos siempre nuevos de su gloria; son autocomunicaciones de Dios, en las que somos llamados e invitados a entrar en la gloria de Dios. Todo mandamiento es una llamada del amor divino para que entremos en la gloria de Dios, que se revela en él, por ejemplo, en las riquezas de Dios (séptimo mandamiento), en la vida de Dios (quinto mandamiento), en la comunidad con Dios (sexto mandamiento).

En Cristo nos encontramos la voluntad de Padre. La obediencia a esa voluntad dada a conocer en Cristo es, por tanto, el modo siempre nuevo en que nuestro amor se desarrolla. Cumpliendo los mandamientos contestamos, según eso, a la llamada del amor divino que se encarna en Cristo.

El amor y la ley no se oponen mutuamente, sino que se condicionan. La ley es una revelación del amor de Dios y la obediencia es un modo del amor humano. De aquí resulta el verdadero orden en la relación entre amor y ley. El amor es el señor de la ley y no la ley es ordenadora del amor. El amor es conformador y configurador de la acción del cristiano: "Las leyes y la legalidad son insustituíbles en la vida plena—en la naturaleza y en la gracia—de los hombres y de la humanidad. Pero la pura legalidad del ser y de la vida, sea en el reino de la naturaleza, sea en el reino de la gracia, es contraria al sentido personal del espíritu que debe se-

guir siempre su camino hacia el fin con plena libertad. Por tanto, cuando la ley y el orden legal son aceptados como lo máximo y definitivo—y no sólo como fruto del ser y medio hacia un fin—, el hombre y la humanidad se empequeñecen y nacen la opresión, la amargura, la falta de libertad y hasta la esclavitud, sea cual sea el orden social o entitativo en que se imponga esa concepción como dominante" (Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 848).

Se ve que los mandamientos no son *esencialmente extraños* al hombre. No provienen—es cierto—de su interior, pero a pesar de todo no están en contradicción con su ser. La disyuntiva entre heteronomía y autonomía falla aquí. El cumplimiento de los mandamientos por el hombre que está en gracia, está más allá de ese dilema. Cuando cumple los mandamientos realiza su ser transformado por Cristo y cumple así el amor que Cristo obra en él. No es la obediencia a los mandamientos lo que está en contradicción con la mismidad del justificado, sino la desobediencia a ellos, ya que el hombre al desobedecerlos reprime y desprecia el amor de Cristo operante en él.

La desobediencia o contradicción a la comunidad con Cristo no acarrea libertad, sino esclavitud. La autonomía empuja al hombre a una esclavitud cada vez más profunda: a la prisión del pecado y a la concupiscencia del corazón (*Rom.* 6, 17-23). Viceversa: en la obediencia se manifiesta la libertad, claro que no se trata de ser libres de la ley de Dios, sino de ser libres de la ley del pecado, a favor de la ley de Cristo y de Cristo mismo (*Gal.* 5, 1. 13; *Rom.* 8, 21; *Sant.* 1, 25; 2, 12; *I Pet.* 2, 16).

En la obediencia se cumple la libertad de los hijos de Dios, que es libertad de la pesada opresión de la ley. Cuando el Hijo de Dios obra conforme a la ley de Dios, obra del modo debido a su nuevo estado. Esto es aplicable también a la ley de la Iglesia. La ley de la Iglesia es la expresión hablada de la ley de Dios o su interpretación y aplicación a cuestiones concretas.

Ninguna ley es capaz de abarcar todas las situaciones. Las leyes dan normas generales, pero las situaciones históricas son únicas y características. Por eso no pueden dar las leyes normas de conducta para todas las situaciones posibles. Obligan a la conciencia que debe ser informada por ellas. Quien se entrega a Dios en el amor, debe hacerlo obedeciendo sus mandamientos. Pero en las situaciones concretas, no previsibles del todo por la ley y a veces no previstas, la conciencia configurada por el amor de Dios debe

decidirse en la plena conciencia de responsabilidad propia. Cuanto más lleno está el hombre de Cristo, tanto mayor es su independencia. Y cuanto más se deja guiar por la vieja ley del egoísmo, tanto más niño y menor de edad es (*I Cor.* 3, 15; 3, 3; *Eph.* 4, 13-14). Cfr. *El Tratado del Bautismo,* § 189. B. Häring, *Das Gesetz Christi,* 1955.

11. En la vida concreta, el amor que ve con los ojos de la fe se manifiesta en la *configuración del mundo*, en la *oración* y en el *sufrimiento.*

VII. Configuración del mundo

a) El hombre vive en el mundo y en sus órdenes y estructuras; tiene, pues, con él muchas relaciones inevitables. Es, por tanto, de esperar a priori que la transformación obrada por Cristo en el hombre se realice también en el mundo. Sería malentender la revelación de Dios hecha en Cristo interpretarla como una medida de Dios para la inmediata mejora del mundo o para la creación de un determinado orden social, político, económico o cultural o para la educación de la humanidad y procesos culturales parecidos. El sentido más íntimo del cristianismo se refiere al reino de Dios. Dios actúa en la historia humana para instaurar y realizar en el mundo su reinado. La vida de Cristo estuvo al servicio de esta misión. La instauración del reino de Dios significa para los hombres la salvación. Cuando un hombre se somete al señorío de Dios, es decir, al imperio de la verdad y del amor, entra en comunidad con Dios, plenitud de ser y de vida y logra así la vida indestructible y la salvación.

Aunque la Revelación no está inmediatamente ordenada al orden de lo terrestre, es un mensaje de suma importancia para comprender el mundo y la existencia de los hombres en él.

La proposición, que más fecunda parece, para explicar esta verdad es: el Verbo se hizo carne (*Io.* 1, 14). El Logos divino, el Hijo de Dios, asumió la naturaleza humana con los modos existenciales de caducidad y transitoriedad. A la vez asumió una estructura de esta tierra, materia de la materia de este mundo, polvo del polvo de la creación. Y así afirmó no sólo al hombre y al dolor humano, sino también al mundo.

El mundo fué así confirmado por Dios. Dios selló definitiva-

mente lo que había hecho al principio del mundo. El mundo fué creado por Dios y no descansa en sí mismo. Fué creado por Dios y depende de El hasta en los últimos estratos del ser. Existe, porque Dios lo conserva. Es un misterio por qué permitió Dios que el mundo creado por El fuera corrompido por el hombre al pecar (cfr. § 125). El misterio del pecado no puede ser del todo esclarecido. Pero podemos decir: Dios tiene una opinión tan elevada de la libertad humana que lo deja todas las posibilidades y no la impide ni aun cuando puede ser fatal o lo es. Esta conducta de Dios nos parecería una locura, si el mundo hubiera permanecido en su estado de corrupción. Pero Dios había preparado la medicina y había visto el camino de la salvación. Sería un camino de lágrimas y de dolor, pero al fin era un camino. Cuando el mundo había sido corrompido por el hombre, Dios le volvió a crear y renovar, haciendo que el Logos divino asumiera, en unidad existencial con su persona, una parte de la materia de esta tierra que Dios creó. Desde la Encarnación está el mundo para siempre e íntimamente unido a la existencia de Dios. Dios no retractará esa su afirmación del mundo.

La Encarnación del Logos divino significó que Cristo, al asumir el destino humano, asumió el destino de este mundo. Al morir tomó sobre sí la ley de la muerte, que impera todo el cosmos. Cristo confirmó por una parte esa ley para siempre. No hay esperanza de que el mundo se sustraiga a la ley de la caducidad, porque está bajo el signo de la cruz, de la caída y ocaso de Dios en esta tierra. Pero, por otra parte, mediante la muerte de Cristo, fué creada una nueva forma de existencia—completamente desconocida hasta entonces—de la materia de esta tierra; se revela en el cuerpo glorificado de Cristo. La materia, que hasta entonces había sido exclusivamente portadora e instrumento de muerte, se convierte gracias a la resurrección en portadora e instrumento de la vida imperecedera. La materia fué transformada hasta ser capaz de admitir y dejar traslucir las energías de la vida divina. El cuerpo del Resucitado participa así de modo completamente nuevo en el poder existencial indestructible y en la plenitud de ser de Dios.

Lo que ocurrió en el cuerpo de Cristo tiene importancia para todo el mundo, del mismo modo que la muerte del hombre pecador tuvo importancia para toda la creación.

Cristo resucitado es el primogénito no sólo de los hombres, sino de todo el cosmos. Todo el universo ha sido puesto en movi-

miento hacia el estado creado en Cristo glorificado: hacia el estado de glorificación. En la glorificación, todo el cosmos logrará una forma imperecedera de existencia. El cosmos será traspasado por la luz y fuego de la santidad y amor de Dios, y así será glorificado. Llamamos cielo nuevo y tierra nueva a ese estado del mundo. Ocurrirá en una época poshistórica y poscósmica y no en el espacio de la historia humana y en el transcurso cósmico definible y explicable por las Ciencias Naturales. El camino por el que el mundo se dirige a su estado definitivo, es la destrucción y completo derrumbamiento de sus actuales formas de ser y existencia.

En la promesa de ese futuro estado del mundo la afirmación que Dios hace de él recibe nueva luz y claridad definitiva. La valía del mundo resplandece ahora que sabemos que Dios quiere concederle en la tercera y última creación una configuración y estructura perduraderas.

El proceso total del mundo se nos aparece ahora sometido a la tensión de la muerte y resurrección de Cristo por una parte, y por otra, a la tensión entre el derrumbamiento total de ese mismo mundo y su total transformación en una forma imperecedera de existencia. La posición del mundo entre esos dos pares de acontecimientos trascendentales determinan el carácter de su transcurso. Y por ese mismo hecho están caracterizadas las relaciones del hombre—y especialmente las del cristiano—con el mundo y sus obligaciones ante él. La conducta del cristiano, y en especial del justo ante el mundo, está a la vez bajo el signo de la cruz y de la muerte y bajo el signo de la configuración definitiva de este mismo mundo.

Las relaciones del cristiano con el mundo están también caracterizadas por el hecho de que el cristiano ha sido sacado del mundo (en cuanto reino del pecado). El cristiano ha sido fundamentalmente liberado de la cerrazón a Dios que tiene el mundo.

b) A cada uno le ha sido confiada por el Padre celestial la configuración de una parte del mundo; debe cuidarla con el cuidado y conciencia con que los hijos cuidan la propiedad y herencia de sus padres. Toda conducta absurda y descuidada frente a las cosas del mundo es una lesión del amor al Padre. La configuración del mundo ocurre en la configuración de los distintos órdenes de la vida y sobre todo en la configuración del oficio o profesión, de la familia, de la nación y del estado.

La tarea de configurar el mundo que Dios nos impone tiende

primariamente *al buen orden de las formas transitorias de este mundo y en definitiva a poner de relieve la gloria de Cristo* infundida en el mundo.

Por lo que se refiere a la primera tarea, debemos partir del hecho de que Dios no creó al mundo en estado perfecto y acabado. Más bien, confió a los hombres el perfeccionamiento del mundo, en cuanto el mundo es perfectible dentro de los límites de su transcurso terrestre. Dios manda a los hombres que configuren la tierra y la sometan. Este mandato nos es atestiguado en el primer libro de la Sagrada Escritura. Se dice allí: "Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra." Dijo también Dios: "Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento" (*Gen.* 1, 28-29).

De estas palabras del Génesis se deduce que el hombre ha sido obligado por Dios a tareas mundanas, a servir al mundo y a amarle. Si intentara sustraerse a ese servicio, se rebelaría contra Dios. Huída del mundo significa huída de Dios. El hecho de que en la modernidad se nos grite: "permaneced fieles a la tierra" (Nietzsche) está legitimado por la Escritura misma. El Cristianismo no es puro espiritualismo. El grito de Nietzsche viene de una voluntad humana y carece de importancia frente a la obligación que se nos impone por boca de Dios mismo. Todo precepto humano participa de la problematicidad y variabilidad a que está sometido todo lo humano. Pero el mandato que Dios nos da tiene validez absoluta y es absolutamente obligatorio. Por tanto, el hombre que se sabe obligado por Dios a servir esta tierra, siente una obligación más fuerte y poderosa que la que se impone el que cree sólo en el mundo.

Ante esa obligación no es justa la sospecha de si vale la pena el mundo perecedero. Esa sospecha se levanta ante la fugacidad de todo lo terreno. No sólo las obras de cada día, producto del trabajo, están sometidas a la ley del tiempo; las obras de la cultura tampoco se mantendrán ante la transitoriedad. Pero el hecho de que Dios crea que el mundo vale la pena—y así lo ha demostrado empeñándose tres veces en él y realizando su empeño a fuerza de tiempo y esfuerzo—, confirma de una vez para siempre que el mundo merece el trabajo y esfuerzo humano. Toda duda de si el mundo vale la pena debe enmudecer ante la obra de Dios en él y por él.

El mandato divino de servir al mundo implica el precepto parcial de que el hombre debe hacerse y permanecer señor de la tierra. El hombre contradiría ese precepto divino, si permitiera que el mundo se hiciera señor suyo. Si la configuración del mundo hecha por el hombre le lleva a ser esclavo de las cosas, se debe no sólo a falta de habilidad, sino a desobediencia.

El hombre se hace esclavo de las cosas cuando se rebela contra Dios. La esclavitud al mundo—a la técnica, por ejemplo—es un signo que traiciona la actitud humana de rebelión contra Dios. Quien se rebela contra Dios se convierte en esclavo del mundo, del dinero, del estado, de la

máquina. El hombre sólo puede elegir entre vivir como esclavo del mundo —si no quiere soportar el señorío de Dios—o soportar el señorío de Dios—si no quiere ser víctima de la esclavitud al mundo—. No hay salida ni solución de este dilema.

En la esclavitud del hombre rebelde, del hombre que vive en radical autonomía, se continúa y agudiza la esclavitud en que cayó el hombre por el primer pecado, es decir, en el primer intento de vivir libre de Dios y autónomo. El mundo se venga—por así decirlo—del hombre, a quien Dios confió su creación para que la conformara y configurara, cuando el hombre—infiel a los mandatos de Dios—trata lo que le ha sido confiado como si fuera propiedad suya, como que tuviera derecho absoluto para disponer de ello a capricho.

Ya se entrevé cómo puede el hombre cumplir la tarea que Dios le ha impuesto. El presupuesto fundamental es que tenga a Dios por Señor del mundo, que se someta en todos sus esfuerzos mundanos al señorío y poder de Dios creador. Llamamos adoración a ese incondicional reconocimiento del señorío de Dios. La adoración es la actitud fundamental en que el hombre debe emprender la configuración del mundo. Adorar a Dios no significa honrar a un déspota, sino venerar al amor personificado; implica, pues, el amor. Y así podemos decir: el amor adorador—el amor a Dios—es la actitud fundamental en que debe realizarse el auténtico servicio al mundo para que sea fructífero. Tal actitud significa a la vez superación del apetito humano de mando y superación del odio humano. A primera vista parece que el amor adorador y la adoración amorosa no tienen importancia en la configuración del mundo, y hasta que son extraños al mundo y a la vida; pero, en realidad, en ellos se decide si el servicio humano al mundo es formador o destructivo, constructivo o aniquilador. Quien odia y anhela poder, abusará de las cosas y las hará instrumento de su odio y apetito de mando; le sirven para satisfacción del propio yo o para aniquilar lo odiado y lo que se opone a su apetito de mando; en su mano se convierten en instrumento de destrucción; con las cosas funda un mundo de caos y hace que la muerte impere en el mundo.

Viceversa: las cosas en manos del que ama, en manos de quien se siente absolutamente obligado al amor por la adoración de Dios, se convierten en instrumento de vida; en sus manos, las cosas de este mundo se convierten en medio de servir a la vida de los demás; en sus manos se hacen fecundas y fructíferas.

Podemos ver estos hechos en otro terreno distinto. Todo lo que el hombre hace, lo hace en las cosas o con las cosas de este mundo. Nunca puede hacer una obra completamente espiritual. En su movimiento anímico incorpora las cosas del mundo. En su odio y mendacidad incorpora el hombre las cosas del mundo al movimiento que le aparta de Dios. La separación de Dios significa condenación lo mismo para los hombres que para las cosas. Por eso reina la corrupción en el mundo imperado por el odio y el egoísmo. Y viceversa: cuando el hombre se mueve hacia el amor de Dios, también incorpora en su movimiento las cosas del mundo en que vive. Moverse hacia Dios significa moverse hacia el orden. Lo mismo que el hombre, el mundo, al moverse hacia Dios, se hace partícipe de la salvación. Por eso en el mundo gobernado por el amor a Dios rigen el orden y la salvación. El hombre cumple su deber de servir al mundo sólo

cuando realiza su servicio en la actitud del amor adorador. Cuando se rebela contra Dios ocurre un proceso que no sólo afecta al hombre, sino que implica también al mundo. Negar la adoración significa destruir el mundo.

c) Este servicio al mundo se cumple en la *entrega y distancia* simultáneas: es necesaria la entrega en la distancia y la distancia en la entrega. Quien sirve al mundo amándolo distanciadamente se guarda de la tentación de ver en el mundo lo último y máximo; no confundirá a Dios con el mundo; no concederá al mundo el honor debido a Dios, no idolatrará el mundo; no idolatrará, por tanto, ni el poder, ni la riqueza, ni el placer de este mundo; no creerá el politeísmo; no adorará donde no se puede adorar en espíritu y en verdad. A través del mundo sabrá ver como a través de un transparente la realidad última y suma: el Tú de Dios; sólo a Dios concederá su adoración.

En la *Escritura* se nos advierte que no debemos asemejarnos al mundo ni a su egoísmo y gloria (*Rom.* 12, 2; *Io.* 15, 18-19; *Sant.* 4, 4). Y a no ver en el mundo lo último y definitivo. "No améis al mundo ni lo que hay en el mundo" (*I Io.* 2, 15), ni la concupiscencia de la carne, ni la concupiscencia de los ojos, ni la soberbia de la vida.

La *distancia* del mundo se observa—según la Escritura y los Santos Padres—en el *ayuno, vigilia y continencia* (cfr. *La doctrina de la penitencia*). Estas son las *buenas obras* que deben ser especialmente destacadas. Son hechos como obras de penitencia. En ellas manifiesta el hombre que no vive de este mundo y que las formas de este mundo no son definitivas. Al ayuno se une muchas veces la *limosna.* Gracias al ejercicio del ayuno se logran los medios que deben ser puestos a disposición de los necesitados. Pero además de eso el que ayuna manifiesta que no es de este mundo, que en definitiva es independiente de la riqueza y posesión de este mundo. Como estas obras tienen el sentido de ser cumplimiento y realización de la distancia de este mundo, no pueden ser sustituídas por otras obras "espirituales", porque el mundo no puede ser "espiritualizado". Al mantenerse distante de las formas perecederas del mundo, el cristiano afirma las formas definitivas de las que ha sido hecho partícipe por Cristo. Su distanciamiento no es ni negación del mundo ni negación de sus formas pasajeras; deben ser afirmadas hasta que Cristo vuelva como formas en que se con-

figura la gloria de Cristo. Pero no se las puede conceder validez eterna, aunque se llame eterna una duración muy larga.

Una conducta ante el mundo, en la que el hombre lo considere como penúltima realidad, no significa indiferencia. El creyente tiene que tomar al mundo en serio, porque es creación de Dios. Le puede dedicar un amor más intenso que el que le presta el que sólo cree en el mundo, porque, con la fuerza todopoderosa del amor divino, mientras que el que sólo cree en el mundo ama sólo con la fuerza de la tierra Trata, por tanto, las cosas de este mundo con cuidado y amor. Es cierto que no les concede tanta seriedad como les concede quien sólo cree en el mundo; esa seriedad le parece cómica por estar fuera de lugar. El cristiano, en su actitud ante el mundo, se guarda del desprecio budista y de la idolatría moderna del mundo.

Como el amor de Dios es la ley configuradora de su amor al mundo, está dispuesta a dejar de las manos las cosas amadas cuando Dios se las quita. Como ama las cosas, siente que le sean quitadas. Pero está dispuesto a sacrificar todo lo terreno y a morir a ello cuando así lo mande la voluntad de Dios.

Su amor al mundo está determinado por la esperanza en la forma y configuración futuras del mundo. No puede pasar por alto que el mundo esté en tormento y esté lleno de alegría porque sus gritos son los dolores del parto de un nuevo mundo lleno de gloria. Por eso reza para que llegue pronto esa forma gloriosa: "Pase la figura de este mundo y revélese la gloria del Señor."

d) Como el cristiano mira el mundo de la creación y afirma con Cristo su realidad, su servicio al mundo tiende, en definitiva a hacer que Dios y Cristo resplandezcan en el mundo. En todos sus esfuerzos por transformar el mundo trabaja por convertirlo en un transparente de la gloria de Dios. A esa labor pertenece el trabajar por el mundo, por las cosas creadas y por su sentido esencial y el interior representar a Dios en su trabajo. El hombre trabaja el mundo y le informa de su imagen, que es imagen de Dios. Por informarle de su imagen le es familiar y doméstico; en él se encuentra. Por ejemplo, su casa es algo más que un albergue y hospedaje; es expresión de su ser y espacio de seguridad y protección. Eso sólo es posible cuando la configuración del mundo es a la vez elaboración de la imagen de Dios y de Cristo y está, por tanto, al servicio del amor y de la verdad.

Cada hombre realiza su responsabilidad frente al mundo llenando de su amor la parte del mundo que le ha sido confiada, la parte del mundo que puede ver y en la que se mueve. El mundo retorna así misteriosamente a Dios y participa de la salvación. El hombre cumple y termina lo que Cristo mismo empezó durante su vida. En cada esfuerzo por el mundo el hombre continúa la obra de Cristo; adelanta el reino de Dios instituído por Cristo en el mundo. Todo lo que el cristiano haga con esa intención tiene sentido precursor para el estado definitivo del mundo. Por una parte continúa lo que Cristo empezó, y por otra parte anticipa lo que será concedido a toda la tierra. Esto ocurre incluso en los servicios más fugaces al mundo hechos con amor y también en las formas transitorias y perecederas del mundo. En el cristiano actúan las fuerzas glorificadoras de Cristo resucitado. Pero vive, sin embargo, en el mundo y "en la carne". Viceversa: cuando la configuración del mundo oculta los rasgos de Dios y de Cristo, los rasgos de la verdad y del amor, cuando se pone al servicio del odio y del egoísmo, el mundo se convierte en espacio de inseguridad y amenaza. En el mundo en que Dios no puede vivir no puede vivir tampoco el hombre, porque en donde no está Dios no existe ninguna posibilidad de existencia para el hombre. Una revelación del estado en que el mundo ha sido puesto por el hombre que odia es el hecho de que los hombres destruyan las moradas de los hombres.

e) Aunque nada está excluído del amor del cristiano, el individuo no puede abarcarlo todo, dada la limitación del espíritu y del corazón del hombre. Tiene que dirigir su amor a lo que está cerca de él, a lo que Dios ha puesto en su cercanía. Su participación en la configuración del mundo se realiza en la configuración del pequeño espacio que Dios le ha asignado; ocurre en su *trabajo,* mediante su *oficio o profesión.* Dios le sale al encuentro en el trozo de creación que tiene que trabajar. Dios no se queda al lado de las cosas, sino que se dirige al hombre desde ellas. El hombre contesta al amor de Dios al configurar el trozo de creación que le ha cabido en suerte. Participa así en el nuevo ordenamiento creador del mundo que Cristo hace. Cumple su amor al Padre, cumpliendo la tarea de cada hora, que le ha sido confiada por el abismo del amor divino. Pero su actividad diaria trasciende la estrechez de la costumbre y lo cotidiano se convierte en su supratempo-

ral. Cuando el trabajo es una forma de amor exige entrega y tensión para que sea tan perfecto como corresponde a Dios.

f) Todavía surge una cuestión: ¿hay determinadas formas del mundo, de la vida cultural, social, económica o política que el cristiano tenga que producir cuando quiere configurar el mundo en la actitud del amor adorador? Con otras palabras: ¿hay formas de las que pueda decirse que ellas y sólo ellas son las formas apropiadas a la revelación cristiana? Ya hemos dicho lo más importante sobre este tema en el § 117.

La cuestión puede agudizarse en esta otra: ¿permiten todas las formas de la vida una configuración cristiana? ¿Es posible, por ejemplo, una política cristiana o toda política debe estructurarse desde el simple derecho natural? Para resolver este problema de la moral teológica católica hay que observar que el hombre siempre se representa a sí mismo en todos sus esfuerzos por configurar el mundo. Pero en realidad sólo existe como justo o perdido, como pecador o como hijo de Dios. En consecuencia, sólo puede representarse como pecador o como hijo de Dios. Por eso todos los órdenes creados por él llevan los rasgos del pecador o del justo. A eso hay que añadir: un momento esencial en el ordenamiento de la vida pública es la cuestión de si el hombre tiene verdadera libertad y dignidad, valor propio y autonomía. Sólo por la Revelación conoce el hombre la auténtica libertad con seguridad plena; sólo la conoce en cuanto creyente. Y sólo como creyente puede crear un orden en que pueda vivir como hombre libre.

El hecho de que los cristianos, a consecuencia de la actual concepción del mundo, es decir, de las tendencias no cristianas y anticristianas de muchos hombres con los que tienen que colaborar en la configuración del mundo, no pueden imponer sus esfuerzos configuradores alimentados de la fe en Cristo contra todas las resistencias, no conduce a la consecuencia de que deben renunciar a esos esfuerzos, sino a la de que sólo puedan hacer imperfectamente lo que podrían hacer mucho mejor de no encontrar resistencia.

Tienen que "predicar al mundo su fin y su única salvación por Cristo" y no tienen que admirarse de que el mundo se rebele contra el mensaje de Cristo y haga partícipes a sus testigos del dolor y pasión de Cristo. Frente al mundo olvidado de Dios tienen que predicar la voluntad de Dios y convencer al mundo de su pecado. Confróntese Edmund Schlink, *Das theologische Problem des Naturrechts*, en "Viva vox Evangelii", 1951, 252-53.

g) Surge la cuestión de si la caducidad de todas las formas del mundo no lleva necesariamente a la resignación. Por grande que sea a veces la tentación, quien cae en ella se rebela contra el mandato de Dios. El cristiano es responsable ante Dios de que el mundo y la vida, la economía y la sociedad, el estado y la cultura, el arte y la ciencia reciban la mejor configuración posible, de que en todos los órdenes mundanos aparezca el rostro de Cristo y no la mueca de Satanás. Debe resistir la tensión de poner todas sus fuerzas en obras destinadas a perecer. Sólo será capaz de eso, si pone sus ojos en el futuro definitivo.

A pesar de la experiencia de los continuos derrumbamientos y del continuo peligro y amenaza para sus obras, le librará de la resignación la certeza de que Dios conserva pacientemente el mundo para el juicio del último día y la confianza en que todo lo que El ha creado llegará un día a plenitud. Confía en la promesa de Dios de que ningún valor se perderá del todo. Todo lo que ha sido creado en la historia humana será incorporado por Dios a la nueva estructura del cielo nuevo y de la tierra nueva. La configuración del cielo nuevo y de la tierra nueva dependen así de las contribuciones de cada uno a la configuración del mundo. Todo el trabajo y amor que el hombre dedique al mundo repercuten en el reino de Dios de doble manera: inmediata y mediatamente; inmediatamente, porque la actitud de amor anticipa el reino del amor, y mediatamente, porque todo valor objetivo perdurará en la forma transfigurada que Dios le concederá y que nosotros desconocemos. Su muerte terrena es el camino hacia su modo transfigurado y eterno de existencia en el reino de Dios, que empieza definitivamente después del fin del mundo.

VIII. La oración

La *oración* es una elevación de la mente humana hacia Dios, un diálogo entre el hombre y Dios, que ha instaurado su reino en el hombre, más exactamente: la participación en el diálogo eterno que ocurre entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Es participación en la adoración, alabanza, acción de gracias y petición de Cristo. El auténtico orar sólo puede hacerse por medio de Cristo. Sólo El es el camino hacia el Padre; sólo en comunidad con El puede el hombre atreverse a llamar a Dios con el nombre de "Padre". Cfr. § 169. Cristo lleva la oración hasta el Padre. Nuestra oración no es más que la aceptación de la oración de Cristo en nuestro corazón, en nuestra voluntad y en nuestro pensamiento. Lo decisivo en la oración de los cristianos es la oración de Cristo. La oración del cristiano es oración de Cristo más que oración del justo.

En *Rom.* 8, 26-27, se dice: "Porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nos-

otros con gemidos inefables, y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios." No es imposible que la palabra "espíritu" se refiera a Cristo glorificado (cfr. *II Cor.* 3, 17); pero es sumamente probable que se refiera a la tercera persona divina. Si es éste el caso, el Espíritu Santo es la fuerza personal mediante la que Cristo obra. Cristo reza al Padre en el Espíritu Santo. La oración del cristiano es un orar junto con Cristo y hasta el estar dispuestos a dejarle orar por nosotros. En la oración del cristiano oye, por tanto, el Padre la voz de su Hijo. Cfr. H. Bremond, *Das wesentliche Gebet,* 1936; A. Stolz, *Teología de la Mística,* Ediciones Rialp, 1952, 1936, 118-127; J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdient im Neuen Testament,* 1937; A. Löhr, *Jahr des Herrn,* 1934, especialmente 256-62; H. Kuhaupt, *Abba, Vater. Christliche Lehre vom Gebet,* 1945; R. Guardini, *Vorschule des Betens,* 1940. Cfr. vol. I, § 4; §§ 174 y 189.

La oración es primariamente adoración y, en segundo lugar, petición. La petición es oración en la medida en que es adoración. La oración no es primariamente un medio de santificarse a sí mismo (aunque lo sea también esencialmente), sino una forma de honrar a Dios. La oración no está primariamente al servicio del desarrollo de la personalidad moral, sino viceversa: los esfuerzos morales y religiosos del hombre están al servicio de la adoración. "Las almas se santifican para participar más perfectamente del espíritu y de la verdad en que adoran a Dios; se levantan en el sentido de la ascensión y elevación morales para que el culto que tributan a Dios sea menos indigno de El" (Bremond, *Das wesentliche Gebet,* 35-36). Sin embargo, el hombre se santifica realmente por la oración, por la elevación del hombre hacia Dios ocurrida en ella. Estas consideraciones valen lo mismo de la oración "litúrgica" que de la oración "privada".

La *Escritura* exige la *oración continua* (*Lc.* 18, 1; *I Thess.* 5, 17). Tal oración consiste en una continua elevación del corazón a Dios. Eckhart describe cómo el amor de un hombre puede estar siempre dirigido a otro, cómo puede acompañarle por todas partes y llenarle, sin necesidad de apartar su conciencia y atención de la actividad momentánea. Cfr. vol. I, § 64. San Agustín dice en la *Explicación del salmo* 31, 14: "Hay una oración interna, ininterrumpida, que es el anhelo. Hagas lo que hagas, anhelas aquel sábado y no interrumpes la oración. No quieres interrumpir la

oración, el anhelo no se interrumpe. Tu continuo anhelo es tu voz continuada. Sólo el frío del amor es silencio del corazón" (H. Urs von Balthasar, *Aurelius Augustinus über die Psalmen,* 49).

Contra la explicación de la oración dada por los Santos Padres y teólogos medievales de que es un diálogo con Dios, no puede decirse que no puede ser diálogo, porque Dios está callado; Dios nunca está callado, pero sus palabras caen en el silencio; sólo los creyentes las perciben; en la fe está seguro de la presencia de Dios. Oye la palabra de Dios con especial claridad en la predicación de la Iglesia, en la liturgia y sobre todo en la Escritura. En todas esas palabras habla Dios al hombre. Pero también habla en los dones y tareas que cada hora lleva consigo. Por eso puede hablar con Dios, presente en él, de la tarea de cada hora (confróntese W. Stählin, *Hilfe im Alltag,* 1939).

La oración del estado de peregrinos está ordenada al estado en el que el hombre hablará no ya con el Dios escondido, sino con el Dios visto en toda su gloria. El cielo es un eterno diálogo de amor con Dios. La oración terrena, lo mismo que el trabajo, tiene carácter escatológico.

IX. El dolor

Mientras el hombre espera su estado futuro y lo anhele, estará acosado por el *dolor.* En el dolor se expresa sensiblemente la comunidad con Cristo crucificado. El dolor del cristiano revela que Cristo obra en él (*Phil.* 3, 10). Cfr. E. Pryzywara, *Crucis mysterium,* 1939; J. Pinsk, *Busse und Liturgie,* en "Liturgiches Leben" 1, 1934, 49-58. Sobre el sentido del dolor del justificado, véanse los §§ 93, 156 y 172.

§ 218

Eficacia de la gracia entitativa en virtud de la gracia actual

1. La participación en la vida divina tiende a realizarse en la acción; en la acción encuentra su perfección y plenitud; la forma máxima de esa realización es el cielo.

Surge la cuestión de si para la acción del justificado basta la

gracia santificante o si es necesario además un impulso especial de Dios por medio de la gracia actual. Una serie de teólogos (Cayetano, Molina, Billot, Belarmino) opinan que aparte de la gracia justificante no se necesita otra intervención divina. Las razones que dan son las siguientes: La gracia justificante afecta al hombre en las raíces de su ser; como no es un ser rígido y muerto, sino que tiene tendencias a la actividad, la gracia empuja desde el estrato más íntimo del ser humano hasta las fuerzas humanas. Cfr. § 217. A eso se añade que la gracia justificante no es un estado acabado y perfecto de una vez para siempre, sino que es causado por Dios en un acto creador continuo, de modo semejante a como el mundo es conservado por un acto continuo de creación. Dios actúa sin interrupción en la intimidad del yo humano. Se podría opinar que esta actividad divina—en la que Dios crea un estado que tiende a la acción—es ya impulso suficiente para la acción humana.

2. A pesar de todo, hay que decir que la mayoría de los teólogos actuales tienen por segura la doctrina de que *también el justificado necesita* gracia actual para todas sus acciones salvíficas. La actividad divina, que causa la gracia justificante, concede al hombre un pertrechamiento sobrenatural, un estado sobrenatural que tiende a la acción. Parece que la potencia sólo puede pasar al acto si recibe un nuevo impulso. El hombre no puede por sí mismo pasar de la potencia al acto, porque depende totalmente de Dios; si pudiera, sería independiente de El. Todas las criaturas, por el hecho de serlo, están sometidas a la ley de la inercia, que es una ley del ser. Sólo aceptando el movimiento que procede de Dios puede dar el paso desde el reposo a la actividad. La actividad de Dios tiene, por tanto, que dar un nuevo impulso además del de la gracia justificante, para que el hombre pueda obrar; es lo que hace mediante la gracia actual. Hay que añadir que Dios supera no sólo el estado de reposo, sino la inclinación al mal que sigue existiendo en el justo.

3. La *Escritura* sugiere que las acciones salvíficas del justo son causadas y obradas por Dios. El es quien obra el querer y el realizar (*Phil.* 2, 12-13; cfr. *II Thess.* 2, 16-17).

§ 219

Incapacidad del hombre para realizar perfectamente la comunidad con Cristo sin una gracia especial

1. Es dogma de fe *que sin una gracia especial de Dios es imposible evitar todos los pecados veniales durante toda la vida.*

El Concilio de Trento definió en la sesión sexta, canon 23: "Si alguno dijere que el hombre una vez justificado no puede pecar en adelante ni perder la gracia y, por ende, el que cae y peca, no fué nunca verdaderamente justificado; o, al contrario, que puede en su vida entera evitar todos los pecados, aun los veniales; si no es ello por privilegio especial de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia, sea anatema." Casi 1200 años antes había definido el Concilio de Cartago (418): "Todo el que pretenda que las mismas palabras de la oración dominical: Perdónanos nuestras deudas (*Mt.* 6, 12), de tal modo se dicen por los Santos que se dicen humildemente, pero no verdaderamente, sea anatema. Porque, ¿quién puede sufrir que se ore y no a los hombres, sino a Dios, mintiendo; que con los labios se diga que se quiere el perdón, y con el corazón se afirme no haber deuda que deba perdonarse?" (D. 108).

El Concilio de Trento no dice que sea inevitable cada uno de los pecados veniales, sino que es inevitable la totalidad de ellos. El pecado leve no es, como el grave, un pleno "no" a Dios, pero tampoco es la afirmación perfecta de Dios. Es un vacilante e irresoluto "sí" a Dios. El hombre mantiene su orientación total hacia Dios, pero no deja que Dios sea señor absoluto suyo. (Pueden verse más detalles en la doctrina del Sacramento de la Penitencia.) La definición del Concilio no debe entenderse como referida a la totalidad de los pecados veniales deliberados, sino como referida a la totalidad de los pecados veniales semideliberados. Cuando dice "durante toda la vida", se refiere a un largo intérvalo de tiempo.

La imposibilidad de que habla el Concilio no es la natural, sino la moral. Como esa imposibilidad se funda en la concupiscencia, el "privilegio" de que habla el Concilio consiste en la libe-

ración de los movimientos de la concupiscencia; puede ser causado o por gracias siempre eficaces o por la concesión de un hábito.

La Iglesia confiesa continuamente en su liturgia esa verdad definida en Trento. Cfr. § 184.

2. La *Escritura* insinúa el dogma al atestiguar que el estado normal del justo es el de pecado venial. Cristo enseña a sus amigos (*Io.* 15, 15) a rezar continuamente al Padre por el perdón de los pecados y para que les libre de la tentación de pecado (*Mt.* 6, 12). San Juan, que con unívoca decisión dice que el nacido de Dios no puede pecar (*I Io.* 3, 9), enseña, sin embargo: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es El para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad. Si decimos que no hemos pecado, le desmentimos y su palabra no está en nosotros" (*I Io.* 1, 8-10). Santiago advierte a sus lectores que no deben pecar unos contra otros ni por lengua demasiado suelta; ya bastan los demás pecados. "Porque todos ofendemos en mucho" (*Sant.* 3, 2).

3. La *reflexión teológica* da el siguiente resultado: En cada momento está el hombre enredado en una multitud de relaciones. Todas le imponen determinadas obligaciones (de justicia, de amor, de fidelidad, de cuidado, de vigilancia, de protección, etc.). Es una tarea casi imposible para el hombre verlas todas, entender su sentido y cumplirlas. Necesitaría para ello toda su atención dirigida a Dios y una disposición incondicional de voluntad para oír la llamada de Dios. Pero siempre está actuando el viejo principio de la autonomía, que recibió en el bautismo golpe de muerte, pero no murió del todo (cfr. *I Cor.* 3, 1-2; 2, 3; *Gal.* 4, 19; *Eph.* 4, 13). A consecuencia de eso siempre se mezcla el egoísmo en nuestras decisiones, aunque sólo sea semiconscientemente. Uno puede creer, por ejemplo, que obra por amor al prójimo, y obrar, en realidad, por deseo de mandar o puede creer que quiere fomentar el bien y en realidad estar impulsado por la vanidad.

El justo puede, pues, conservar en cada situación de su vida su orientación total hacia Dios, pero en uno u otro detalle casi insignificante, fugazmente observado y querido, se aparta de la voluntad de Dios. Este peligro amenaza al yo autónomo tanto más

cuanto que la voluntad de Dios nos está escondida. Justamente en el celo por cumplir la voluntad de Dios puede introducirse la inseguridad, el error, el autoengaño y, en consecuencia, la excitación, la impaciencia y la amargura. El estar dispuesto a cumplir la voluntad de Dios puede ser, pues, ocasión de pecado; no en el sentido de que la virtud sea ocasión del fariseísmo, sino en un sentido más hondo y serio: en cuanto que la decisión de cumplir la voluntad de Dios conduce a traspasarla. Cuando alguien, por ejemplo, quiere ser justo, le amenaza el peligro de pecar contra el amor, y si se empeña en cumplir con el amor, se arriesga a traicionar la justicia.

Mientras dura la peregrinación nos está siempre impuesta la tarea nunca del todo factible de encontrar y recorrer el estrecho sendero en que se tienden la mano, la entrega y la autoconservación de modo que la entrega y ofrecimiento no se conviertan en abandono y derroche y que la conservación propia no se convierta en cerrazón de sí mismo. Pascal cala la situación humana al escribir: "Cuando se llevan las virtudes hasta el extremo, por uno u otro lado, surgen los vicios, se nos cuelan sin darnos cuenta..., de forma que uno se pierde en los vicios y ya no ve las virtudes. Hasta en la perfección se pierde uno" (texto citado por R. Guardini, *Christliches Bewusstsein,* 68).

Cuando más cerca esté el hombre de Dios y sienta con más fuerza la santidad divina, tanto más sufrirá bajo la imposibilidad de evitar todos los pecados (cfr. Bremond, *Das wesentliche Gebet,* 135-59). La acusación y lamentación que hacen los santos de su pecaminosidad no es una conciencia de pecado hipertrofiada, enfermiza, atormentada o insincera, sino una experiencia de un hecho real. Cristo abre al hombre los ojos sobre sí mismo.

§ 220

La perseverancia en el estado de comunidad con Cristo es un gran regalo de la gracia de Dios

1. Es dogma de fe que *nadie puede perseverar en el bien hasta el fin sin gracia actual especial. La perseverancia es un gran regalo de Dios.*

Dice el Concilio de Trento en la sesión sexta, capítulo 13: "Igualmente, acerca del don de la perseverancia, del que está escrito: El que perseverare hasta el fin, ése se salvará (*Mt.* 10, 22; 24, 13)—lo que no de otro puede tenerse sino de Aquel que es poderoso para afianzar al que está firme (*Rom.* 14, 4), a fin de que lo esté perseverantemente, y para restablecer al que cae—nadie se prometa nada cierto con absoluta certeza, aunque todos deben colocar y poner en el auxilio de Dios la más firme esperanza. Porque Dios, si ellos no faltan a su gracia, como empezó la obra buena, así la acabará, obrando el querer y el acabar (*Phil.* 2, 13). Sin embargo, los que creen que están firmes, cuiden de no caer (*I Cor.* 10, 12), y con temor y temblor obren su salvación (*Phil.* 2, 12) en trabajos, en vigilias, en limosnas, en oraciones y oblaciones, en ayunos y castidad (cfr. *II Cor.* 6, 3). En efecto, sabiendo que han renacido a la esperanza (cfr. *I Pet.* 1, 3) de la gloria y no todavía a la gloria, deben temer por razón de la lucha que aun les aguarda con la carne, con el mundo y con el diablo, de la que no pueden salir victoriosos, si no obedecen con la gracia de Dios, a las palabras del Apóstol: "Somos deudores no de la carne, para vivir según la carne; porque si según la carne viviereis, moriréis; mas si por el espíritu mortificareis los hechos de la carne, viviréis" (*Rom.* 8, 12-13) (D. 806). Y el canon 22 añade: "Si alguno dijere que el justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida o que con este auxilio no puede, sea anatema" (D. 832).

2. La perseverancia consiste esencialmente en la coincidencia del estado de gracia con la hora de la muerte; supone la continuación del estado de gracia hasta la muerte.

Tal continuación puede ser de distintos modos; los niños menores de edad conservan la gracia sin su propia cooperación; poseen la *perseverancia pasiva.* Depende de que la muerte llegue en el tiempo oportuno, es decir, en el momento del estado de gracia. Pero los que han pasado una larga vida después de la consecución y recuperación del estado de gracia, deben esforzarse seriamente por conservar el estado de gracia. Deben intentar realizar continuamente la existencia cristiana en sus propias decisiones de conciencia y bajo su responsabilidad; el primer grupo no puede servirles de modelo. En ellos se habla de la *perseverancia activa.* La perseverancia en sentido estricto implica no sólo el activo perseverar,

sino la pasiva conservación hecha por Dios y no sólo porque toda actividad humana es obra de Dios, sino también y sobre todo porque la llegada de la muerte en el momento del acto de gracia es una acción de Dios.

El "auxilio especial de Dios" se refiere a una gracia actual aparte de la gracia justificante, pero no a una gracia extraordinaria distinta de la gracia ordinaria de la salvación. Según el Concilio de Trento, todos los justos pueden mantenerse libres de pecado mortal—y, por tanto, perseverar en el bien—, porque Dios no abandona al justo si él no le abandona antes (sesión sexta, cap. 11; D. 804).

El hecho de que el Concilio de Trento defina que es necesaria una gracia actual eficaz no decide la cuestión antes tratada de si también el justo necesita gracia actual para cada acción salvífica. El Concilio profesa sólo la fe de que en la vida del hombre hay situaciones en que no puede conservar su estado de cristiano sin gracia actual eficaz.

3. La *Escritura* testifica que es Dios quien completa la salvación del hombre y que la salvación humana corre innumerables peligros mientras dura la vida de peregrinación; los peligros vienen de dentro y de fuera; del orgulloso corazón humano, de la fragilidad de la voluntad humana y de las distintas especies de tentaciones mundanas o diabólicas (cfr., por ejemplo, *Rom.* 7, 24; *I Cor.* 9, 24-27; *II Cor.* 4, 7).

La Escritura exige mantenerse en las situaciones apuradas y permanecer firmes. "Recordad los días pasados, en los cuales después de iluminados soportasteis una grave lucha de padecimientos; de una parte fuisteis dados en espectáculo a las públicas afrentas y persecuciones; de otra os habéis hecho partícipes de los que así están. Pues habéis tenido compasión de los presos y recibisteis con alegría el despojo de vuestros bienes, conociendo que teníais una hacienda mejor y perdurable. No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. Porque tenéis necesidad de paciencia, para que, cumpliendo la voluntad de Dios, alcancéis la promesa. Porque aun un poco de tiempo, y el que llega vendrá y no tardará. Mi justo vivirá de la fe, pero no se complacerá ya mi alma en el que cobarde se oculta. Pero nosotros no somos de los que se ocultan para perdición, sino de los que perseveran fieles para ganar el alma" (*Hebr.* 10, 32-39).

Para San Pablo, que recibió de Dios la gracia del apostolado para predicar la fe a todos los pueblos en honor de Dios (*Rom.* 1, 5) y que hizo más que los demás en la predicación del Evangelio (*I Cor.* 15, 10) nunca es evidente la conservación de la fe hasta la hora de la muerte. El haberla conservado realmente le concede una corona de gloria junto a Dios (*II Tim.* 4, 7-8).

San Pedro escribe: "Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar, al cual resistiréis firmes en la fe" (*I Pet.* 5, 8-9). Es decir, estad vigilantes para escapar a lo que cae sobre nosotros amenazando y perseverar ante el Hijo del hombre (*Lc.* 21, 36; *Mt.* 6, 13; 26, 41). En la oración debe el cristiano armarse contra todas las tentaciones (*Lc.* 18, 1). Cristo mismo rezó por los suyos, para que el Padre les guardara y protegiera, cuando ya no pudiera protegerles El con su presencia corporal (*Io.* 17, 11).

La Escritura atestigua que Dios pone realmente a los justos bajo su protección. El desamparo e incertidumbre en que vivimos están rodeados por el amor de Dios. La preocupación por la propia salvación *se convierte así en invencible confianza en el fiel amor* de Dios. San Pedro concluye la advertencia que acabamos de citar con estas palabras: "Y el Dios de toda gracia que os llamó en Cristo a su gloria eterna, después de un breve padecer os perfeccionará y afirmará, os fortalecerá y consolidará. A El la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén." Y San Pablo escribe a los Corintios: "Doy continuamente gracias a Dios por la gracia que os ha sido otorgada en Cristo Jesús, porque en El habéis sido enriquecidos en todo: en toda palabra y en todo conocimiento, en la medida en que el testimonio de Cristo ha sido confirmado entre vosotros, así que no escaseéis en don alguno, mientras llega para vosotros la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, que a su vez os confirmará plenamente, para que seáis hallados irreprensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo. Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a participar con Jesucristo su Hijo y Señor Nuestro" (*I Cor.* 1, 4-9). (Cfr. *I Cor.* 10, 13; *II Cor.* 12, 7-16). Y a los Filipenses dice el Apóstol: "Siempre que me acuerdo de vosotros doy gracias a mi Dios; siempre, en todas mis oraciones, pidiendo con gozo por vosotros, a causa de vuestra comunión en el Evangelio, desde el primer día hasta ahora. Cierto de que el que comenzó en vosotros la buena obra la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús. Así es justo que sienta de todos vosotros, pues os llevo en el

corazón; y en mis prisiones, en mi defensa y en la confirmación del Evangelio, sois todos vosotros participantes de mi gracia. Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús. Y por esto ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción, para que sepáis discernir lo mejor y seáis puros e irreprensibles para el día de Cristo, llenos de frutos de justicia por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios" (*Phil.* 1, 3-11).

4. La *reflexión teológica* puede fundamentar así el dogma: Como ya hemos dicho, el estado de gracia puede perderse. A eso se añade que el hombre no puede disponer de la hora de su muerte. Por lo que se refiere a la posibilidad de perder la gracia hay que recordar que incluso en los justos siguen actuando el viejo principio del mal, el orgullo y la mundanidad. Por eso puede tener poder sobre él la tentación que proviene de las cosas. A ello se añaden los esfuerzos del diablo. Aunque el demonio ha sido vencido por Cristo, tiene el poder que suelen tener los ejércitos vencidos. Hay una advertencia que nos indica cuán en serio hay que tomar sus ataques: "Por lo demás, confortaos en el Señor y en la fuerza de su poder; vestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo, que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires. Tomad, pues, la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y, vencido todo, os mantengáis firmes" (*Eph.* 6, 10-13). Cfr. *I Pet.* 5, 8-9. Parece justamente que los justos están especialmente expuestos a los ataques del diablo. Parece bastar su presencia para provocarlo.

No es casualidad que los demonios se intranquilizaran extrañamente en la proximidad de Jesús; veían su poder amenazado y hacían todo lo posible por asegurarlo. El hombre está tanto más expuesto a los ataques del demonio, cuanto más cerca está de Dios. Cuando un santo caiga en el mal, caerá mucho más hondo que un hombre medio.

Sin embargo, no hay que sobreestimar los peligros que vienen de fuera. El pecado no está en las cosas, sino en el hombre. Si el corazón humano no se deja violentar, no será violentado. No puede entenderse el peligro del estado de gracia en el sentido de que apenas nadie pueda conservarlo. Sería difícilmente compatible con

la descripción que el NT hace de la vida cristiana el creer que la mayoría de los cristianos viven en pecado mortal, que sólo de vez en cuando se libran de él. El estado normal del cristiano es la libertad de pecado grave. La preocupación del sujeto por guardar y proteger la vida divina no debe nunca llevar a huir del mundo. Prescindiendo de que la huída total es imposible, porque el hombre lleva consigo a todas partes un trozo de mundo—su propio ser corporal anímico—, el cristiano ha sido llamado por Dios al mundo para ser obediente al Padre celestial en el matrimonio, en la familia, en la nación y en el oficio y para configurar la creación desde la fe.

5. Del mismo modo que nadie puede tener certeza absoluta de su estado de gracia, nadie puede tener certeza infalible de si le ha sido concedida la perseverancia. (Véase Concilio de Trento, sesión sexta, canon 16; D. 826; *Phil.* 2, 12.)

Esta doctrina debe ser interpretada como la doctrina de la "incertidumbre de la salvación". Cfr. lo dicho en el § 196. Según San Agustín, la gracia de la perseverancia no se puede merecer, pero sí implorar en humilde petición.

El dogma de la incertidumbre sobre la gracia de la perseverancia pierde todo lo opresivo y paralizador al relacionarlo con la verdad revelada de que todo justo tiene en todo tiempo la gracia suficiente para poder perseverar en el bien (cfr. Concilio de Orange, D. 209; *Rom.* 5, 8-11, y, sobre todo, *Rom.* 8, 31-39). Sólo relacionado con esta verdad logra su pleno sentido

§ 221.

Valor sobrenatural de las buenas obras del justo. Su carácter meritorio

1. El fruto que el bautizado tiene que dar a Dios no es mera expresión y realización de su nuevo estado; ésa era la opinión de los Reformadores; tiene también *valor sobrenatural;* le llamamos mérito.

La palabra "mérito" puede ser usada en doble sentido. Signi-

fica tanto la acción buena digna de una recompensa, como el valor inmanente de la acción, digno también de recompensa. Las buenas obras del justo son méritos en ambos sentidos.

Su validez ante Dios puede tener también distintos grados de fuerza o poder. Se habla de *méritos condignos* y *méritos congruentes* ("meritum de condigno" y "meritum de congruo"). Los primeros son los que pueden subsistir ante la justicia divina, y los segundos son los que Dios, en su misericordia, no quiere pasar por alto. En esta distinción no se debe olvidar, sin embargo, que ni siquiera los méritos llamados condignos pueden ser una exigencia hecha a Dios, fundada en las obras humanas. No existe tal exigencia de la criatura ante su creador. También los méritos condignos se fundan al fin en la misericordia de Dios. Se distinguen de los méritos congruentes en que Dios nos ha prometido por su infinita misericordia que les hará valer, mientras que no nos ha hecho tal promesa respecto a los méritos congruentes.

I. Doctrina de la Iglesia.

2. Es dogma de fe que *las buenas obras de los justos son verdaderos méritos ante Dios.* Dice el Concilio de Trento en la sesión sexta, capítulo 16: "Así, pues, a los hombres de este modo justificados, ora conserven perpetuamente la gracia recibida, ora hayan recuperado la que perdieron, hay que ponerles delante las palabras del Apóstol: Abundad en toda obra buena, sabiendo que vuestro trabajo no es vano en el Señor (*I Cor.* 15, 58); porque no es Dios injusto, para que se olvide de vuestra obra y del amor que mostrasteis en su nombre (*Hebr.* 6, 10), y: No perdáis vuestra confianza, que tiene grande recompensa (*Hebr.* 10, 35). Y, por tanto, a los que obran bien hasta el fin (*Mt.* 10, 22) y que esperan en Dios, ha de proponérseles la vida eterna no sólo como gracia misericordiosamente prometida por medio de Jesucristo a los hijos de Dios, sino también "como retribución", que por la promesa de Dios ha de darse fielmente a sus buenas obras y méritos (can. 26 y 32). Esta es, en efecto, la corona de justicia que el Apóstol decía tener reservada para sí después de su combate y su carrera, que había de serle dada por el justo juez y no sólo a él, sino a todos los que aman su advenimiento (*II Tim.* 4, 7-8). Porque, como quiera que el mismo Cristo Jesús, como cabeza sobre los miembros (*Eph.* 4, 15) y como

vid sobre los sarmientos (*Io.* 15, 5), constantemente influya su virtud sobre los justificados mismos, virtud que antecede siempre a sus buenas obras, las acompaña y sigue, y sin la cual en modo alguno pudieran ser gratas a Dios ni meritorias; no debe creerse falte nada más a los mismos justificados para que se considere que con aquellas obras que han sido hechas en Dios han satisfecho plenamente, según la condición de esta vida, a la divina ley y han merecido en verdad la vida eterna, la cual, a su debido tiempo, han de alcanzar también, caso de que murieren en gracia (*Apoc.* 14, 13). Puesto que Cristo Salvador nuestro dice: Si alguno bebiere de esta agua que yo le daré, no tendrá sed eternamente, sino que brotará en él una fuente de agua que salta hasta la vida eterna (*Io.* 4, 14). Así, ni se establece que nuestra propia justicia nos es propia, como si procediera de nosotros, ni se ignora o repudia la justicia de Dios; ya que aquella justicia que se dice nuestra, porque de tenerla en nosotros nos justificamos, es también de Dios porque nos es por Dios infundida por merecimiento de Cristo.

Mas tampoco ha de omitirse otro punto, que si bien tanto se concede en las Sagradas Letras a las buenas obras, que Cristo promete que quien diere un vaso de agua fría a uno de sus más pequeños, no ha de carecer de su recompensa (*Mt.* 10, 42), y el Apóstol atestigua que lo que ahora nos es una tribulación momentánea y leve, obra en nosotros un eterno peso de gloria incalculable (*II Cor.* 4, 17); lejos, sin embargo, del hombre cristiano el confiar o el gloriarse en sí mismo y no en el Señor, cuya bondad para con todos los hombres es tan grande que quiere sea merecimientos de ellos lo que son dones de El. Y porque en muchas cosas tropezamos todos (*Sant.* 3, 2), cada uno, a par de la misericordia y la bondad, debe tener también ante los ojos la severidad y el juicio (de Dios), y nadie, aunque de nada tuviera conciencia, debe juzgarse a sí mismo, puesto que toda la vida de los hombres ha de ser examinada y juzgada no por el juicio humano, sino por el de Dios, quien iluminará lo escondido de las tinieblas y pondrá de manifiesto los propósitos de los corazones y entonces cada uno recibirá alabanza de Dios (*I Cor.* 4, 5), el cual, como está escrito, retribuirá a cada uno según sus obras (*Rom.* 2, 6). (D. 809-10). Véanse además los cánones 26, 31 y 32 (D. 836, 841 y 842). Cfr. también el Concilio de Orange, D. 191 y el IV Concilio de Letrán, D. 429.

II. Testimonio de la Escritura.

3. El Concilio de Trento ha reunido los testimonios de la *Escritura*, que, aunque no usa la palabra méritos, usa expresiones como recompensa, premio y corona, en el mismo sentido en que el Concilio usa la palabra "mérito". Cristo condena decididamente la mera justicia de obras y el deseo de recompensa terrena y visible de sus contemporáneos y exige incondicionalmente obrar con recta intención, es decir, por amor. A la acción por amor promete recompensa. Exige la alegría por el premio prometido. Con la esperanza puesta en él puede el cristiano renunciar a las riquezas terrenas, mantenerse apartado de las alegrías de la mundanidad y aceptar trabajos y dolores (*Mt.* 5, 1-12). Aunque Cristo nos advierte que debemos tenernos por siervos inútiles que cumplen su deber, de forma que el amo de la casa puede dar el mismo salario a todos, incluso a los llegados a última hora, nos asegura que se hará justicia según las obras, que cada uno será recompensado según su celo, que concederá recompensa sobreabundante y hasta el ciento por uno, que no dejará sin premio ni a un solo sorbo de agua. Sólo tenemos que procurar que no nos sea negada nuestra recompensa por nuestro deseo de reconocimiento terreno y de recompensa visible (*Mt.* 5, 1-12; 5, 46 6, 1; 10, 41; 19, 20-31; 20, 1-16; 24, 45-51; 25, 14-46; *Mc.* 9, 41; 10, 28-31; *Lc.* 6, 32-38; 6, 23; 22, 28-30; 17, 10).

4. Nadie da testimonio con más fuerza que San Pablo de la necesidad e imposibilidad de merecer la gracia, y, sin embargo, dice también claramente que debemos ser fecundos en buenas obras, porque Dios "dará a cada uno según sus obras; a los que con perseverancia en el bien obrar buscan la gloria, el honor y la incorrupción, la vida eterna; pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación" (*Rom.* 2, 6-8).

La recompensa es *distinta* en cada caso; corresponde a las obras de cada uno (*I Cor.* 3, 8-14; 9, 17-18; *II Cor.* 5, 10; *Gal.* 5, 7-10). Es el premio para quien gana la carrera; a ése se le pondrá sobre la cabeza la corona inmarcesible (*I Cor.* 9, 24-27; *II Tim.* 4, 2-8). Por ese premio San Pablo no vacila ante los dolores y necesidades. "Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre ex-

terior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable" (*II Cor.* 4, 16-18; *Rom.* 8, 18).

La recompensa no es *una exigencia* que el hombre pueda hacer valer ante Dios, sino gracia. Escribe San Pablo a los Colosenses: "Todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como obedeciendo al Señor y no a los hombres, teniendo en cuenta que del Señor recibiréis por recompensa la herencia. Servid, pues, al Señor Cristo. El que hace injuria, recibirá la injuria que hiciere, que no hay en El acepción de personas" (*Col.* 3, 23-25; *I Pet.* 1, 17).

5. El Apocalipsis de San Juan atestigua que los creyentes que esperan anhelantes la venida del Señor pueden oír la promesa: "He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras" (*Apoc.* 22, 12). Gracias a esa esperanza pueden soportar los dolores y esperar a Aquél, ante quien—como pudo contemplar el vidente del Apocalipsis—: "Los veinticuatro ancianos que estaban sentados delante del trono de Dios, cayeron sobre sus rostros y adoraron a Dios diciendo: Dámoste gracia, Señor, Dios todopoderoso, el que es, el que era, porque has cobrado tu gran poder y entrado en posesión de tu reino. Las naciones se habían enfurecido, pero llegó tu ira y el tiempo de que sean juzgados los muertos, y de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, a los pequeños y a los grandes y destruir a los que destruían la tierra" (*Apoc.* 11, 16-18).

III. Gracia y mérito

6. La doctrina de la meritoriedad de las buenas obras *no exige una nueva autonomía humana,* después que parecía haber sido negada en la doctrina de la imposibilidad de merecer la gracia, ya que los méritos se fundan en Dios y sólo en El. El hombre puede crear valores sobrenaturales, porque y en tanto Dios los crea mediante él. Sólo puede ser creador en la fuerza creadora de Dios; pero en la fuerza creadora de Dios el hombre es verdaderamente creador, ya que cuando el hombre dominado por Dios obra y actúa, es Dios el agente principal. Por tanto, son las obras de Dios de las que decimos que son meritorias; tienen la dignidad, la grandeza y la santidad de Dios, y no se corrompen del todo por el he-

cho de que Dios las cause por medio del hombre o las obre en la intimidad de él. Dios las hace por medio del hombre, pero quiere que sus obras sean a la vez obras de los hombres.

Por puro amor deja Dios que el hombre participe de su fuerza creadora. El hombre creado por Dios para la libertad hace libre y responsablemente las obras de Dios con la fuerza de Dios. *Las acciones de Dios son a la vez acciones del hombre.* Pero el hombre que las hace está iluminado e inflamado por la luz y fuego de Dios; sus obras tienen, por tanto, caracteres divinos, porque son causadas por Dios como agente principal. Las obras hechas en "estado de gracia" trascienden todo lo puramente humano; tienen una dimensión divina; en ellas habita la gloria de Dios. Como son hechas por el hombre son auténticas obras del hombre, coronadas por Dios. Pero como son hechas en virtud de Dios, Dios corona su propia obra al recompensar las acciones humanas. Las buenas obras son, por consiguiente, dones de Dios.

No nos habríamos atrevido a esperar que Dios recompensara las acciones del justo, si El mismo no lo hubiera prometido. Al esperarlo nos apoyamos en su promesa. También la recompensa es pura gracia.

7. Más en concreto: es el *amor de Dios* que se realiza en las acciones humanas. Dios Padre obra las acciones humanas por medio de Cristo en el Espíritu Santo. El hombre acepta el amor de Dios en su corazón y obra en virtud suya. El hombre que obra en gracia no resiste al amor de Dios, sino que le responde y se une a él en la acción. El amor se expresa en buenas obras. Las buenas obras no son más que encarnación y signo del amor; y sólo en cuanto lo son tienen valor sobrenatural. La obra externa no es indiferente. El amor debe encarnarse de alguna manera. Un amor puramente espiritual no es humano, porque el hombre tiene cuerpo y alma. El amor se encarna en la actividad mundana, en el cuidado por los hermanos, en la configuración de los órdenes terrestres. Incluso el amor más perfecto sólo puede realizarse de esta manera. La configuración de la creación nacida del amor es, como hemos dicho, un intento de realizar las virtudes gloriosas de Cristo glorificado, que han sido como inyectadas en el mundo. Toda acción del hombre unido a Cristo se mueve entre la muerte y glorificación del mundo. Las obras no son, pues, insignificantes. Pero su valor sobrenatural radica, a pesar de todo, en el amor. Las obras

configuran el mundo conforme a Cristo, en cuanto que nacen del amor a Cristo. Hasta la obra externa más grande que no sea expresión del amor, que no sea entrega a Cristo, es en definitiva insignificante (*I Cor.* 13, 1-3).

El hecho de que Dios "recompense" las obras humanas obradas por su amor, significa que se deja agradar por el amor de los hombres que, aunque sea pequeño e insignificante, no lo desprecia ni pasa por alto, sino que se deja amar y acepta los signos de amor, las buenas obras. Y ¿cómo podría ser de otra manera? El amor viene de quienes son una misma cosa con su Hijo: El amor de los cristianos está conformado y lleno del fuego que llega al Padre desde el corazón del Hijo. Es amor de hijos a su Padre. En el amor de los hombres unidos a Cristo ve el Padre arder el amor de su Hijo; por eso lo acepta. La meritoriedad de las buenas obras significa, pues, en definitiva, que Dios recibe en su propio amor el amor que la criatura le ofrece por medio de Cristo en el Espíritu Santo.

8. Santo Tomás de Aquino dice que incluso las obras hechas con tibieza merecen el aumento de la vida divina, es decir, la intensificación del encuentro con Dios y de la semejanza a Dios, pero que en realidad sólo ocurre cuando el hombre trabaja con gran celo por hacerse capaz de recibir esa intensificación. Sin embargo, también se puede opinar con Suárez, que toda obra, incluso la hecha con tibieza, mientras sea expresión de amor merece y causa la venida del reino de Dios al yo humano.

IV. Doctrina de los Santos Padres

9. Los *Santos Padres* dan testimonio de la meritoriedad de las buenas obras y a la vez explican el sentido de esa meritoriedad.

La expresión "mérito" desciende de San Cipriano y Tertuliano. San Cipriano escribe en su carta a un obispo prisionero en tiempo de la persecución de Valeriano (*Carta* 76, cap. 4; BKV II, 398): "Quién no va a tomar gustoso y voluntario el cáliz de la salud, quién no va a anhelar alegre y contento una ocasión de recompensar de algún modo a su Señor, quién no va a someterse valiente y firmemente a una muerte preciosa a los ojos del Señor, para agradar a quien nos mira desde arriba, mientras luchamos por su nombre, a quien aprueba nuestra voluntad, nos protege en la lucha y nos corona en la victoria pagando y recompensando en su

amor paternal todo lo que El mismo ha hecho por nosotros y honrando lo que El ha realizado." Cita después a San Mateo 10, 19-20. San Gregorio Nacienceno dice en su segundo Sermón (sec. 17): "A través de la lucha y la pelea, como a través del fuego purificador, debe el alma apoderarse violentamente de la gloria celeste y recibir lo que espera no sólo como gracia de Dios, sino como recompensa por sus méritos. Ha sido un signo de la suma misericordia decir que el bien es obra nuestra, en cuanto que se nos da mecánicamente, sino que nace de nuestra voluntad y libre decisión." San Juan Crisóstomo observa en su *Comentario al Evangelio de San Mateo (Homilía* tercera); "¿Por qué ponderas tus méritos tan exactamente y nos los echas en cara continuamente? ¿No sabes que Dios no es alabado cuando tú mismo te alabas? Y El no acabará de ensalzarte ante los demás cuando tú te humilles... Cuando llevamos preciosos vestidos y joyas en público, nos acarreamos muchas envidias; pero si los dejamos en casa y escondemos, no hay ningún peligro. Eso mismo ocurre con las buenas obras: cuando no hacemos más que pensar en nosotros mismos, enojamos al Señor, damos armas a nuestros enemigos e invitamos a los ladrones; pero si sólo las conoce quien debe conocerlas, están bien escondidas y guardadas. No te ocupes, pues, continuamente de ti mismo, para que nadie te robe. Así caminaba el fariseo que siempre llevaba sus buenas obras en la lengua. Se las había robado el demonio, aunque las agradecía a Dios y le atribuía todo el mérito. Pues dar gracias a Dios e injuriar a los demás, querer ser honrado y airarse contra el que nos molesta, no es compatible. ¿Quieres saber cómo se debe dar gracias a Dios?... Confesar los propios pecados... eso es dar gracias a Dios." San Agustín observa en la carta escrita al archidiácono, que fué después el Papa Sixto *(Carta* 193): "¿Dónde se queda el mérito del hombre frente a la gracia? Todo mérito nuestro es obrado por la gracia, y cuando Dios corona nuestros méritos no hace más que coronar sus propios dones. Como al principio recibimos la gracia de la fe, no por ser creyentes sino para que creyéramos, al fin Dios nos coronará al entrar en la vida eterna, como está escrito, por misericordia... La vida eterna que poseeremos sin fin al fin de los tiempos y que se nos dará según los méritos anteriores, se llama también gracia, porque los méritos no los adquirimos con nuestras propias fuerzas, sino que son obrados en nosotros por la gracia; se llama gracia, porque nos es concedida inmerecidamente. Es cierto que nos será concedida por los méritos; pero los méritos mismos por los que nos es concedida son un regalo." Una gran parte de la carta está dedicada a la idea de que los méritos son obra de la gracia. En el Enquiridion dice (sección 107): "La gracia no es gracia si no es un regalo gratuito. Esto quiere decir que también los méritos del hombre son regalo de Dios. Y si se nos da la vida eterna por ellos, ¿no quiere eso decir que una gracia es recompensada con otra?" De modo parecido se explica San Agustín en el tercer *Comentario al Evangelio de San Juan* (sec. 9 y 10): "Si durante toda la vida sirves a Dios según la fe, recibirás como recompensa la inmortalidad y la vida eterna. También esto es una gracia. Pues ¿por qué méritos recibes la vida eterna? Por la gracia. Porque si la fe es gracia y recibes la vida eterna por la fe, la vida eterna es gracia por gracia... Si lo piensas bien, Dios te dió primero la fe para que la merezcas; por lo tuyo nada has merecido. Cuando después te da la inmortalidad, corona

sus dones y no tus méritos... Por la gracia en que vivimos de la fe vamos a recibir otra gracia. Pues si digo que se me debe me atribuyo una cosa, como que tuviera derecho a ella. El Señor corona en nosotros los dones de su misericordia, pero sólo si caminamos perseverantemente en la gracia que recibimos primero." En un sermón sobre la Pasión de Cristo, dice San León Magno (*Sermón* 43, 146): "En todo creyente que camina el buen camino reconocemos el mismo a quien se atribuye las buenas obras. De-...os, por tanto, dar gracias a la misericordia de Dios, que acumula tantos regalos gratuitos sobre todo el cuerpo de la Iglesia que brilla con el mismo fulgor por los muchos rayos que nacen de una y la misma luz. Por eso los méritos que un cristiano adquiere sólo glorifican al Señor."

V. Sentido de la recompensa

10. Se aclara aún más el sentido de la doctrina de los méritos al ver el objeto de tales méritos.

a) Dice el Concilio de Trento en la sesión sexta, canon 32: "Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado de tal manera son dones de Dios, que no son también buenos merecimientos del mismo justificado, o que éste, por las buenas obras que se hacen en Dios y el mérito de Jesucristo, de quien es miembro vivo, no merece verdaderamente el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna (a condición, sin embargo, de que muriese en gracia), y también el aumento de la gloria, sea anatema" (D. 842).

La *Escritura* testifica que se merecen estas tres cosas, cuando habla de la gracia sobreabundante, cuya fuerza se manifiesta en el amor, del aumento de los frutos que damos a Dios, del premio de la lucha que recibiremos cuando llegue el Señor, de la plenitud de bendición que cosechará quien siembre en plenitud (*Io.* 15, 2; *Rom.* 6, 18-23; *II Cor.* 9, 6-15; *Mt.* 19, 29; *I Cor.* 15, 41-49; *Mt.* 5, 3-10; 25, 21-40; *I Cor.* 3, 8; *II Cor.* 4, 17; *Col.* 3, 23; *II Tim.* 4, 8; *II Thess.* 1, 4-12).

b) Todos los *testimonios de la Escritura* nos describen en imágenes y parábolas *lo que significa la recompensa prometida por Dios.* No es más que la intensificación del reino de Dios en nosotros, es decir, de nuestra comunidad con Cristo y con Dios trino y de nuestra semejanza a Dios. La recompensa para los que padecen hambre y sed de justicia. La recompensa de la pureza es la visión de Dios. La recompensa de los pacificadores con-

siste en que serán llamados hijos de Dios (*Mt.* 5, 6-9). San Juan escribe: "Guardaos, no vayáis a perder lo que habéis trabajado, sino haced por recibir un galardón cumplido. Todo el que se extravía y no permanece en la doctrina de Cristo, no tiene a Dios; el que permanece en la doctrina, ése tiene al Padre y al Hijo" (*II Io.* 8-9).

La recompensa no está, pues, fuera de las buenas obras; recompensa y buenas obras no están en la relación en que están un billete de banco y su valor o una mercancía. La recompensa está en las mismas obras o en la realización de ellas. Cuando el hombre acepta la acción de Dios, cumple su disposición para Dios. Dios nos ha prometido que dará una mayor medida de fe y amor a quien se prepare para El en la fuerza y virtud divinas recibidas de El.

El hombre se hace así más capaz de recibir a Dios. Dios llena esa capacidad de aceptación, uniéndose más íntimamente a él. La fuerza de la amistad, con Dios aumenta. El hombre que está en gracia arraiga con más fuerza en Cristo, en su Muerte y en su Resurrección. Es iluminado e inflamado más vivamente por la luz y fuego divinos. La recompensa del amor es un amor mayor; como la amistad, crece al ser realizada. La *meritoriedad* del amor consiste en que el hombre que ama a Dios puede amarle cada vez con más intimidad y fuerza. En esa recompensa Dios concede el amor a quien lo anhela: y ese amor crecerá. Mientras dure esa vida no pasaremos de ese modo de anhelo; la plenitud está reservada para el futuro.

c) La revelación de que Dios se comunica de ese modo se simboliza en las palabras recompensa, trofeo, corona de la victoria. Eran las imágenes que tenían los discípulos y demás contemporáneos de Cristo. En estas imágenes temporales se expresa la revelación del ofrecimiento de Dios al hombre dispuesto. También la Palabra personal de Dios se manifestó en la debilidad de su naturaleza humana individual. La encarnación se convirtió en escándalo y también puede ser ocasión de escándalo esta manifestación de la entrega de Dios a nosotros con palabras tan objetivas y calculadoras como recompensa y premio. Por la fe podemos vencer este escándalo, como el escándalo de la Encarnación. En la fe nos damos cuenta del gran hecho salvífico que se revela y encubre en esas débiles palabras.

VI. Ninguna ambición de recompensa

11. Quien contemple creyentemente el misterio, no hablará *de ambición de recompensa,* fundándose en las expresiones bíblicas.

a) Reprochar a la Revelación el fomento del apetito de recompensa significaría decir que el amor no crece en intimidad, ni la amistad en fuerza, ni la comunidad en poder, significaría decir que el árbol no puede crecer. En definitiva, la recompensa no es otra cosa que Dios, su amor personal, su bondad personal, su santidad personal. Esperar la recompensa significa esperar crecer en la bondad y santidad personificadas, esperar que el reino de Dios se imponga de tal manera en nosotros y nos ilumine e inflame con tal fuerza, que muera ya en nosotros todo egoísmo e insuficiencia (estado del cielo). Esperar la recompensa significa esperar el cielo.

b) Hay que aclarar brevemente que la *esperanza del cielo* no tiene que fundarse en el apetito de recompensa o conducir a él. El cielo es autocomunicación manifiesta y patente de Dios y la plenitud consiguiente del hombre. Tal autocomunicación de Dios es la suma revelación de su gloria. El cielo es, por tanto, la suma glorificación de Dios. El hombre logra su máxima plenitud de ser al aceptar a Dios que se le ofrece, al ofrecérsele en adoración amorosa y amor adorador. Glorificación de Dios y plenitud del hombre son dos aspectos de un mismo proceso; están inseparablemente unidos, pero a nosotros nos resulta difícil verlos a la vez; cuando pensamos en el cielo se destaca uno u otro de los aspectos con especial vida y claridad.

Cuando alguien pone su esperanza en el cielo—porque el cielo es su plenitud—, no excluye de su esperanza la glorificación de Dios, aunque no le tenga claramente presente en la conciencia; la glorificación de Dios está como a la orilla de su conciencia. Tal esperanza de recompensa, es decir, de la propia plenitud, no es inmoral, porque espera, aunque sin claridad ni precisión, la plenitud en la santidad, en el amor y en la grandeza de Dios. Sería inmoral, si fueran excluídas o tenidas por indiferentes la santidad, la belleza y la bondad de Dios. Tal esperanza sólo se interesa por el hombre, sin fijarse en los medios. Sería compatible con la vo-

luntad de no cumplir la Ley de Dios y de renunciar al amor de Dios, si la propia plenitud fuera accesible por otros caminos.

Pero aunque la esperanza del cielo, en cuanto significa la propia plenitud, no es inmoral, es más perfecta la esperanza en que el hombre tiende a Dios por amor de Dios, la esperanza unida al amor de Dios por amor a Dios, es decir, con el puro amor que afirma por amor al bien y a la santidad y bondad personificadas, y no por amor a otra cosa. Este amor abarca nada menos que la santidad, belleza, eternidad y grandeza de Dios, abarca el mismo Tú de Dios, porque es justamente ese Tú y su motivo no es jamás la utilidad ni siquiera la utilidad espiritual. Es el amor que se entrega y da.

Tampoco este amor puede renunciar a Dios. Sería como decir que se niega a sí mismo. El amor tiene poder unitivo. Quien ame la grandeza, la belleza y la santidad se hará uno con quien es la grandeza, la belleza y la santidad mismas. Quien se entregue al Tú de Dios, tendrá un mismo espíritu con El. Aparece más claro si pensamos que el amor del hombre a Dios es causado por Dios mismo. El hecho de que Dios obre el amor de los hombres, significa que se regala a sí mismo al hombre y se une al hombre. Dios es quien obra la fuerza y la acción en que el hombre se regala a Dios. El amor a Dios por El mismo tiende, pues, a la unidad con Dios. El amor crece al realizarse. Su crecimiento implica naturalmente una comunidad más íntima con Dios. El amor puro no existe tampoco sin esperanza, porque nunca existe sin anhelo de Dios. Pero sigue siendo amor puro, porque nada quiere lograr para sí. Descansa en Dios mismo. A pesar de todo, consigue mucho más que el amor que tiende a la propia plenitud, porque logra una comunidad más íntima con Dios. Mientras que en el amor que tiende a la propia plenitud la glorificación de Dios está como a la orilla de la conciencia, en el amor puro la esperanza de la propia plenitud apenas es consciente. El hombre medio sólo hace actos transitorios de amor perfecto; pero tal amor puede llegar a ser un estado duradero. Cfr. H. Bremond, *Das wesentliche Gebet*, 1936.

De ninguna de las dos formas de esperar el cielo puede decirse que sea interesada. Esto no quiere decir que no pueda ser mal interpretada la promesa de recompensa. Las cosas más grandes pueden ser objeto de los mayores abusos. El peligro consiste en que un cristiano crea poder "coleccionar" méritos que Dios le cuente para

cambiarle por algo mejor, en que trate de hacer con sus buenas obras una especie de letra de cambio, que Dios tiene que librar algún día. Tales ideas están muy lejos de la promesa de recompensa de que habla la Escritura. No tienen en cuenta que el hombre es una criatura que nada puede exigir a Dios. Tal deseo de recompensa se parece a la actitud de un hijo que preguntara qué se le iba a dar por amar a sus padres.

c) Veamos algunos testimonios de *Santos Padres.* Dice San Gregorio de Nisa en su cuarto *Sermon sobre las bienaventuranzas* (sec. 6): "Quien se esfuerza por la virtud adquiere el bien como íntima posesión y puede contemplar en su interior lo que desea. Es, pues, bienaventurado quien tiene hambre de templanza; será saturado de satisfacción. Pero la saturación no elimina el deseo, sino que lo aumenta, y lo uno y lo otro aumentan en la misma proporción: al deseo de virtud sigue la posesión de lo deseado, y el bien adquirido acarrea inacabable alegría a nuestra alma. Pues la naturaleza de ese bien implica que no sólo nos llena de dulzura en el momento de disfrutarlo, sino que es capaz de darnos viva alegría en cualquier tiempo. Pues el recuerdo de la vida justa despierta la alegría y el presente también cuando se cumple en acorde con la virtud y también el esperar la recompensa. La recompensa consiste a su vez en virtud, que por una parte parece obra del bien y por otra parece la recompensa divina por la obra perfecta." Dice San Agustín en la *Explicación al Evangelio de San Juan (Sermón tercero* 21): "Si Dios te da la gracia gratuitamente, ámalo gratuitamente. No ames a Dios por la recompensa; El mismo sea la recompensa. Una cosa he deseado del Señor y la buscaré: vivir en la casa del Señor todos los días de mi vida para considerar la gloria del Señor. No temas aburrirte; la delicia de aquella belleza será tal que la tendrás siempre presente y no te hartarás, o mejor, estarás siempre harto y no te hartarás. Pues si digo que no te hartarás, temerás al hombre y si digo que te hartarás temerás el hastío. Pero ¿cómo llamar a esa situación en que no existen ni el hambre ni el hastío? No lo sé; pero Dios tiene cosas que dar a los que no saben cómo se llaman y creen que las conseguirán." Cfr. también el *Sermon 91* sobre el Evangelio de San Juan (sección 4); comentario al Salmo 52, 8 y al 43, 10. San Juan Crisóstomo escribe en su comentario a la *Epístola a los Romanos (Homilía* 6, sec. 7): "Vivimos en pecados y vicios, y cuando hacemos un pequeño bien lo contamos con gran exactitud, como los esclavos desagradecidos, y calculamos con exagerada precisión lo que vamos a recibir por ello y si la recompensa corresponde a lo hecho. La recompensa será mayor si no obras por la recompensa. Hablar y calcular así es lenguaje de mercenarios más que de fieles servidores. Todo se debe hacer por amor a Cristo y no por la recompensa. Pues ha amenazado con el infierno y ha prometido el cielo para que le amemos. ¿Le amamos como debemos amarlo? En eso está la mayor recompensa, en eso consiste el cielo y el placer bienaventurado, la gloria y el honor, la luz y la felicidad, que no pueden expresarse con palabras humanas ni ser entendidas por el espíritu humano." San León Magno dice en un sermón sobre el ayuno *(Sermón* XCII): "Quien ama a Dios

sólo ve si agrada a quien ama. No se puede desear recompensa mayor que el amor, que de tal forma pertenece a la esencia de Dios, que es Dios mismo.”

VII. Razón de la meritoriedad

12. Por lo que se refiere a la *razón* de la meritoriedad, hay que decir que no es evidente que Dios se una más íntimamente con nosotros por el amor a El que nosotros realizamos en su fuerza y virtud y que se encarna y manifiesta en las buenas obras.

a) Si lo hace es por libre decreto. Nos ha prometido obrar así y mantiene su palabra. Si no existiera esa promesa divina, nadie podría decir que sus buenas obras tenían ese efecto. Con otras palabras: el hecho de que nuestras obras sean meritorias se funda en que Dios hace que lo sean, en que ha ordenado que debemos “merecer” el cielo por nuestras buenas obras. Cfr. sobre este tema el Concilio de Trento, sesión, sexta, cap. XVI.

b) La *Escritura* da testimonio de la promesa de Dios (*Mt.* 20, 2-16; *I Tim.* 4, 8; *Tit.* 1, 2; *Hebr.* 10, 36; *Sant.* 1, 12). Cfr. también los textos citados a favor de la meritoriedad de las obras en el § 221, II.

c) Esta promesa sólo se refiere y puede referirse a las obras que tengan una interna ordenación a nuestra participación en la vida trinitaria de Dios a consecuencia de su valor interno, es decir, de su carácter divino. Ese valor interno sólo lo tienen las obras hechas en “estado” de gracia (Concilio de Trento, sesión 6.ª, capítulo XVI; cap. VIII, can. 32; *Io.* 3, 5; 15, 4; *Eph.* 4, 15) y ordenadas a Dios libre y responsablemente por el hombre. Cfr. la Teología moral sobre el tema de los presupuestos que deben cumplir las obras para que estén ordenadas a Dios (bondad del objeto, del fin, de las circunstancias).

d) Se discute la cuestión de con que fuerza deben ser ordenadas a Dios las obras para que sean meritorias. Según una opinión (defendida por los tomistas, Belarmino, San Alfonso de Ligorio), para cada acción meritoria en particular es necesario el amor actual o al menos virtual. Primariamente son meritorios los mismos actos de amor, y en segundo lugar los actos de las demás virtudes ejercitadas bajo la influencia inmediata o mediata del amor. Según otra opinión (defendida por Suárez y San Francisco de Sales), basta cualquier motivo sobrenatural, aunque el amor quede en segundo término; el motivo no necesita ser perfecta-

mente consciente. No será fácil que falte en un creyente adulto, porque el motivo remoto de su acción siempre será de algún modo el deseo de cumplir la voluntad de Dios.

Otros creen que para la meritoriedad del acto es necesaria más que la gracia santificante, porque toda acción buena es un acto implícito de amor cuando la obra está intrínsicamente ordenada a Dios y nosotros conocemos en general esa ordenación. Esta opinión podría ser la verdadera. En toda acción exigida por el oficio o por una situación momentánea, cumple el hombre la voluntad de Dios, que para él se encarna en la exigencia del momento. La entrega a la tarea de cada hora significa, por tanto, de por sí, hacer la voluntad del Padre.

Más en concreto: el cristiano es continuamente llevado por Cristo en el Espíritu Santo ante la faz del Padre. Su actividad no está excluída de ese movimiento. También en cuanto agente es llevado ante la faz del Padre con todas sus manifestaciones y decisiones. El padre ve en el hombre, y también en sus acciones, los rasgos de su Hijo. Parece, por tanto, que no es necesaria una ordenación consciente de nuestros actos a Dios aparte de la disposición general a favor de Cristo y del Padre.

A pesar de todo, es aconsejable ordenar nuestra vida a Dios mediante un acto consciente de amor, es decir, reviviendo la buena intención para evitar que se nos infiltren el egoísmo y el orgullo.

La buena intención implica la entrega a la obra, la voluntad de realizarla lo mejor posible y la ordenación de la acción a Dios. Sería imperfecta y torcida una "buena intención" en la que no se tuviera en cuenta el sentido de la obra que en definitiva radica en la voluntad de Dios y en la que se ordenara inmediatamente a Dios el proceso del trabajo y el esfuerzo en cuanto tal.

VIII. Alcance de los méritos

13. Lo dicho hasta aquí se refiere a los méritos propiamente dichos, es decir, a los *méritos condignos.* Sobre los méritos congruentes no hay ninguna definición del magisterio de la Iglesia. Se puede esperar de la misericordia de Dios que regale la gracia entitativa a quien no oponga resistencia a la gracia actual y que además conceda la gracia de la conversión al justo que peque gravemente. Sobre el tema de la recuperación de los méritos perdidos por el pecado grave y de la renovación de la gracia puede verse la doctrina del Sacramento de la Penitencia.

14. No se puede decir con seguridad si existen méritos condignos para los bienes temporales y terrenos. El acrecentamiento de gloria que el hombre puede "merecer" afecta a la forma de vida lograda por Cristo en la Resurrección. Se puede suponer, sin embargo, que Dios concede al hombre que se entrega a El los bienes

materiales necesarios o útiles para la Salvación y que, sobre todo, no permitirá que pase por situaciones en que sus fuerzas sean demasiado débiles para conservar el estado de cristiano, sin darle gracia eficaz para conservarle. Cfr. las curaciones hechas por Cristo y también *Mt.* 8, 31-34; *Tim.* 4, 8.

15. El hombre que está en gracia puede merecer *para otro* en forma de méritos congruentes, todo lo que puede merecer para sí en la misma forma y además la gracia primera, que no puede merecer para sí. Este "mérito congruente" tiene valor de intercesión. Confróntese § 189, B.

16. La doctrina de los méritos indica también que la vida del cristiano no se cumple en el círculo de este mundo, sino que está ordenada a la venida de Cristo. El cristiano vive en la tensión entre el ahora y el después. Vive el presente, mirando hacia el futuro. Su vida es una continua espera del futuro, sin que por eso pierda valor el presente.

San Agustín explica así la relación del ahora y del después en el útimo Sermón sobre el Evangelio de San Juan (*Sermón* 124): "La Iglesia conoce dos vidas predicadas y recomendadas por Dios. La una se vive en la fe y la otra en la visión; la una se vive en el tiempo de la peregrinación y la otra en la patria eterna; la una en el esfuerzo y la otra en el descanso; la una en el camino y la otra en la patria; la una en la actividad y la otra en la recompensa de la visión; la una se aparta del mal y hace el bien, la otra no conoce mal del que deba apartarse, sino que es posesión de un gran bien para disfrutarlo. La una lucha con enemigos y la otra impera sin enemigos; la una es fuerte en las contrariedades, la otra no las conoce; la una doma los placeres carnales, la otra se entrega a las delicias espirituales; la una se preocupa por la victoria y la otra goza pacíficamente de la guerra; la una está ordenada a pedir ayuda contra las tentaciones, la otra se alegra ya sin tentaciones en el Ayudador mismo; la una consiste en necesidad, la otra no conoce necesidades; la una perdona pecados ajenos, para que le sean perdonados los propios, la otra ni sufre cosa por la que deba perdonar, ni hace nada por lo que tenga que pedir perdón; la una es flagelada por los males, para que no se enorgullezca de los bienes, la otra está libre del mal con tal plenitud de gracia, que disfruta el sumo bien sin tentación de soberbia; la una distingue el bien y el mal, la otra sólo conoce el bien; por tanto, la una es buena, pero miserable, y la otra es mejor y bienaventurada. Esta es representada por el Apóstol San Pedro y aquélla por San Juan. Esta se extiende hasta el fin del mundo para acabar entonces: aquélla es aplazada para empezar al fin del mundo, pero no tiene fin en el mundo futuro."

BIBLIOGRAFIA

§§ 178-221: Véanse las obras de consulta, los manuales de dogma, las teologías bíblicas y los comentarios a la Biblia en los §§ 1 y 28. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus,* Düsseldorf 1949. Idem, *Christus unser Bruder,* Regensburg 1947. Z. Alszegly, S. J., *La teologia dell'ordine sopranaturale nella scolastica antica,* en: "Gregor." 13 (1950) 414-450. P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen,* Gütersloh 1951 (prot.) Idem, *Die christliche Wahrheit,* Gütersloh 1947. Idem, *Grundriss der Dogmatik,* Gütersloh 1947. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik,* Freiburg I 1942; II 1951. Idem *Hat Odo Rigaldi in seinen Quaestiones de gratia die gleichnamigen Quaestiones des Johannes von Rupella benützt?* "Franz. Stud." 26 (1939) 313-332. Idem, *Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales,* en: "Schol." 15 (1940) 63-75 Idem, *Um den Begriff der Gnade,* en: "Zeitschr. f. kath. Theologie" 70 (1948) 341-368. J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa,* 1910. J. V. Bainvel, S. J., *Nature et surnaturel,* Paris 1920. C. Balic, *De doctrina philosophica ac theologica Pii Papae XII,* Ad Claras Aquas, 1949. H. Urs v. Balthasar, S. J., *Deux notes sur Karl Barth.,* en: "Rech. Sc. Rel." 35 (1948) 92 y ss. Idem, *Gregor von Nyssa, Der versiegte Quell,* 1939. K. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes,* Stuttgart 1948. B. Bartmann, *Des Christen Gnadenleben,* 1921. O. Bauhofer, *Maske und Ebendild,* Luzern 1950. O. Becker, SS. CC., *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den theol. Disputationen des Barth. Mastrius,* Oberlahnstein 1949. G. De Becker, *De Genade: God in ons,* en: "Ons Geloof" 29 (1947) 445-455. Bl. Beraza, *Tractatus de gratia Christi,* 1916. E. Berrar, *La grâce,* en: "L'année théol." 1944, 512-516. S. Birngruber, *Das Göttliche im Menschen,* Graz 1948. Jos. Bonsirven, S. J., *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulienne,* Paris 1939. Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament,* Tübingen 1948. C. Boyer, *Divi Augustini de correptione et gratia secundum textum*

Maurinorum, Rom 1932. Ch. Boyer, *Le système de saint Augustin sur la grâce d'après le De correptione et gratia*, en: "Rech. sc. rel." 20 (1931) 481-505. C. Boyer, S. J., *Tractatus de gratia divina*, Roma 1938. Emil Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1935 (prot.). M. Candal, *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia*, en: "Miscellanea Giov. Mercati", III, 65-103, 1946. V. Capanaga de S. Agustín, *La teología Agustiniana de la gracia y la historia de las conversiones*, en: "Rel. y Cult." 24 (1933) 177-201. La Capéran. *La question du surnaturel*, Paris 1939. E. Caretti, *Lezioni di sacra teologia. La grazia, la vertù e i doni*, Bologna 1930. E. J. Carney, *The doctrine of St. Augustin on Sanctify*, en: "The Cath. Univ. of American Press", 1945. F. Cereceda, *Recurso a las actas del Tridentino en la lucha de Auxiliis*, en: "Est. Eccl." 14 (1935) 257-269. L. Cerfaux, *La Théologie de la grâce selon Saint Paul*, en: "Vie Spirit." . 83 (1950) 5-19. L. Ceyessens, O. F. M., *Un échange de lettres entre Michel Baius et Henri Gravius*, en: "Ephem. theol. Lov." (1950) 59-85. W. R. O'Connor, *A new Concept of Grace and Supernatural*, en: "Eccl. Rev." 98 (1938) 401-413. M. Corvez, O. P., *Gratia Christi*, en: "RTh." 48 (1948) 525-537. M. Daffara, O. P., *De Gratia Christi. Cursus Manualis Theol. Dogmatica* Taurini, Romae, Marietti 1950. J M. Dalmau, S. J., *San Agustín en la Teología de la gracia de Suárez*, en: Est. Eccl." 22 (1948) 339-347. Idem, *Notas críticas sobre la interpretación de la doctrina agustiniana de la gracia*, en: "Est. Eccl." 17 (1943) 5-31). J. Daniélou, S. J., *Les Divers Sens de l'Ecriture dans la Tradition Chrétienne Primitive*, en: "Analecta Lovan. Biblica et Orientali", Ser. II, Fasc. 6, Paris-Louvain 1948. Th. Deman, O. P., *Saint Thomas d'Aquin, théologien de la grâce*, en: "Rev. Univ. Ottawa" 19 (1949) 66*-79*. H. Denifle, *Luther und Luthertum*, Mainz 1906. P. Denis, O. P., *La révélation de la grâce dans saint Paul et dans saint Jean.* Liége. "Pensée catholique", 1948. J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos*, 1935. H. Doms, *Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus*, Breslau 1929. P. Dudon, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, Paris 1930. P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de S. Agustin*, en: "RSR" 11 (1931) 513-542. Idem, *Le surnaturel dans la théologie de Saint Augustin*. I. *Réalité du surnaturel*. II. *Gratuité du surnaturel*, en: "RSR" 12 (1932) 29-55, 194-219. Idem, *Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique*, en: "RSR" 13 (1933) 325-352. Dom Jacques Dupont, O. S. B., *Gnosis*, en: "Universitas Catholica Lovaniensis Series II", Tomus 40, Louvain-Paris 1949. F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus*, Paris 1950. A. Farne, A. A., *La notion de la grâce chez le Docteur Angélique*, "L'Année théol." 6 (1945) 440. Mgr. Feige, *Noblesse oblige. La Grâce sanctificante*, Paris 1933. G. Feuerer, *Begnadetes Leben*, Regensburg 1939. Alfons Fleischmann, *Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius und ihre Stellung zum Baianismus*, Kallmünz 1940. H. Fiedler, *Glaube, Gnade und Erlösung nach dem Christus der Synoptiker*. Benr-

Leipzig 1939. J. B. Frey, *Le concept de "vie" dans l'Evangile de s. Jean,* en: "Biblica" 1 (1920) 37-58, 211/39. L. B. Gillon, O. P., *Théologie de la grâce,* "R. Th." 46, 603-612, 1946. N. U. Gloubokowsky, *Grace in the Greek Farhers,* en: "The doctrin of Grace", London 1932, 61-86. Idem, *The use and application of the Expression and Conception of Charis in the Greck Farhers,* Ib. 87-105. W. Goossens, *De notine gratiae,* en: "Coll. Gand." 22 (1935) 81-83. M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin,* 1922. R. Grosche, *Wenn du die Gabe Gottes erkennst,* 1930. R. Guardini, *Unterscheidung des Christlichen,* 1936. C. Gutiérrez, S. J., *Españoles en Trento,* Valladolid 1951. A. Guzzo, *Agostino e il sistema della grazia,* Torino 1930. O. Hardmann, *Christian doctrine of grace,* New York 1948. L. Hodgson, *The Grace of God in Faith and Philosophy,* London 1936. Friedr. Hünermann, *Die Bedeutung des Konzils von Trient für die Entwicklung der kath. Gnadenlehre,* Bonn 1920. K. Janssen, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins,* Rostock 1936. M. S. Jaouen, *La grâce de la Salette* 1846-1946, 1946. J. A. Jungmann, *Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Katechismus,* en: "ZkTh." 50 (1926) 196-219. W. Kahles, *Radbert und Bernhard. Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit,* 1938. A. Kerkvoorde, O. S. B., *Scheeben et la grâce,* en: "Vie Spir." (1939) 65-89. Adolf Kolping, *Die Lehrbedeutung der Enzykliken Mystici corporis Christi und Mediator Dei,* Bonn 1949. H. Köster, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor. Grundlage und Grundzüge,* 1941. H. Lais, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentare des Franziskus Sylvestris von Ferraris,* en: Münchener Theol. Stud." II (1951) 3. E. Lampert, *The Orthodox Church teaching of grace,* en: "East Church" 1946, 248-58. A. Landgraf, *Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik,* en: "Z. k. Th." 57 (1933) 215-253. Idem, *Grundlagen für ein Verständnis ler Busslehre der Früh- und Hochscholastik,* en: "Zeitschr. kath. Th." 46 (1927) 161-194. Idem, *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik,* en: "Schol." 4 (1929) 1-37, 189-220, 352-389. Idem, *Anfänge einer Lehre vom Concursus simultaneus im XIII. Jahrhundert,* en: "Rech. Théol. Anc. Méd." 1, Löwen (1929) 202-228, 338-355. A. M. Landgraf, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik,* 1946, en: "Div. Th." 26, 160-180. P. L. Landsberg, *Probleme der Gnadenlehre,* en: "Deutsch. Viertelj. für Literat. u. Geistesgesch" 8 (1930) 373-401. H. Lange, *De gratia,* 1929. Idem, *Im Reiche der Gnade,* 1934. F. X. Lawlor, S. J., *The doctrine of grace in the "Spiritual Exercises",* en: "Theol. Studies" 3 (1942) 513-543. H. Lennerz, *De Gratia Redemptoris,* Rom 1934. M. Leroy, *Le don de Dieu,* "Spes" 1942. Lippert, *Das Wesen des katholischen Menschen,* 1923. Ernst Lohmeyer, *Kultus und Evangelium,* Göttingen 1942 (prot.) Idem, *Grundlagen paulinischer Theo-*

logie, Tübingen 1929. B. Lonerghan, *St. Thomas' Thought on Gratia Operans,* "Theol. Studies" 1942, 69-88 u. 533-578. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland,* 1940. H. de Lubac, S. J., *Remarques sur l'histoire du mot "surnaturel",* en: Nouv. Rev. Théol." 61 (1943) 225-249, 350-370. Idem, *Katholizismus* (trad. por Urs von Balthasar), Einsiedeln 1943. Idem, *Surnaturel,* Paris 1946. P. Lumbreras, O. P., *De Gratia,* Romae 1947. Édouard Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthien sur la littérature chrétienne avant saint Irénée,* Louvain 1950. J. van der Meersch, *Grâce,* en: "DTC" VI, 1554-1687. Idem, *De notione entis supernaturalis,* en: "E. Th. L." 7 (1930) 227-263. Albert Mirgeler, *Geschichte u. Dogma,* Hellerau 1928. A. Minon, *Grâce et expérience,* en: Rev. Eccl." 35 (1948) 102-109. J. Moffal, *Grace in the New Testament,* London 1931. E. Mounier, *L'Affrontement Chrétien,* 1945. G. van Noort, *De Gratia Christi,* Bussum (Hochland) 1920. Z. M. Núñez, *Las profundas doctrinas de S. Agustín sobre la gracia y las grandes necesidades espirituales de la sociedad contemporánea,* en "Rel. y Cult." (1931) 11-88. Andr. Nygren, *Der Römerbrief,* Göttingen 1951. A. Oddone, S. J., *I Probleme della grazia divina,* Milano 1937. J. H. Oswald, *Die Lehre von der Heiligung,* 1885. R. Paniker, *El Concepto de la Naturaleza,* Madrid 1951. G. Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament,* en: "E. Th. L." 23 (1947) 521-556. Idem, *Le don surnaturel,* en: "Rev. Eccl." Liège 25 (1933/34) 69-81. Ph. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins,* Würzburg 1938. H. Pribnow, *Die johanneische Anschauung vom Leben,* 1934. E. Przywara, *Christliche Existenz,* 1934. A. Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie,* 1903. B. Rebstock, *Vom Wort des Lebens,* 1939. Ridderbos, S. J., *Rondom het Gemene-Gratie-Probleem.* Kamoen, J. H. Kok, 1949. E. Rideau, S. J., *La grâce du Christ,* "N. Rev. Th." 1947, 69, 807-905. K. Romeis, O. F. M., *Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des heiligen Augustin,* en: "Festschrift zum 1500. Todestag Augustins", edit. por M. Gragmann y Mausbach, Köln 1930. H. Rondet, S. J., *Gratia Christi,* Paris 1948. W. Roslan, *Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Väter,* en: "Theol. Quart." 119 (1938) 200-225, 275-317, 470-503. Constantin von Schäzler, *Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart,* Mainz 1865. Matthias Jos. Scheeben, *Natur und Gnade. Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade,* "Gesamm. Schriften", vol. I, edit. por J. Höfer, Freiburg 1941. J. Schmidt, S. J., *Gnadenführung. Was sie ist, ihre Verschiedenheit, was sie verlangt,* en: "Z. Asz. Myst." 8 (1933) 336-343. H. Schumacher, *Kraft der Urkirche. Das "Neue Leben" nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte,* 1934. J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus,* Freiburg 1932. Fr. Sciasco, *Fulgenzio di Ruspe e i massimi problemi della grazie,* Romae 1941. R. Seeberg, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient,* "Z. f. kirchl. Wissenschaft

und kirchl. Leben" 10 (1889) 656 ff. P. Smulders, S. J., *De oorsprong van de theorie der zuivere natuur,* en: "Beitr. phil. theol. Fak. Nederl. Jes. 10 (1949) 105-127. F. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez,* 1933. Idem, *Francisco Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela Salmantina,* 1934. H. Stephan, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche,* Berlin 1951. E. Strasser, *Alfonsus Tostatus und seine Gnadenlehre im Kommentar zum 19. Kap. des Matthäusevangelium,* Emsdetten 1941. S. Thomae de Aquino, *Questio de Gratia capitis,* edit. J. Backes, Bonn 1935. Kl. Tilmann, *Das Schönste, was es gibt.* J. Thomé, *Erlösender Glaube,* 1937. T. F. Torrance, *De Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers,* Edinbourgh 1948. J. Tyciak, *Erlöste Schöpfung,* 1938. T. Urdánoz, *Juan de Sto. Tomás y la transcendencia sobrenatural de la gracia santificante,* en: "Cient. Tom." 69, 48-90, 1945. C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène,* 1962. P. Wahmann, *Gnade. Der althochdeutsche Wortschatz,* Berlin 1937. F. Walland, *La grazie divinizzante.* 1949. E. W. Watson, *Grace in the Latin Fathers to St. Augustin,* en: "The Doctrine of Grace", London 1932, 106-113. E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien,* 1905. R. Winkler *Grace in the N. T.,* en: "Church Qu. R." 117 (1933-34) 52-88. W. T. Whitely, *The Doctrine of Grace,* New York 1932. J. Zimmermann, *Trinität, Schöpfung, Übernatur,* Regensburg 1949. *Concilium Tridentinum,* edit. por la Görresgesellschaft, 1901 y ss. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* 3, edic. München 1948.

§ 180: J. M. Alonso, *Relación de causalidad entre gratia creada e increada en Santo Tomás,* en: "Rev. Españ. Teol." 6 (1946) 3-59. A. Ceccato, *La specie della grazia abituale di Cristo secondo San Tommaso,* en: "D. Th." 43 (1940), 193-214; 189-309. M. J. Congar, O. P., *Albert le Grand théologien de la grâce sanctificante,* en: "Vie Spir." 34 (1933) 109-141. E. Fernández, O. P., *El problema de la producción de la gracia y sus diversas soluciones,* "Cienc. Tom." 70, 37-82, 1946. W. Goossens, *De praecipuis divisionibus gratiae,* en: "Coll. Gand." 22 (1935) 148-50. A. van Hove, *De divisione gratia in sanantem et elevantem,* en: "Coll. Mechl." 14, 545-48, 1944. A. Ledoux, O. F. M., *De gratia creata et increata iuxta questionem ineditam Guillelmi Ware,* en: "Anton." 5 (1930) 137-156. L. Neveut, *Les multiples grâces de Dieu,* Aurillac 1940. H. Rahner, S. J., *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschafenen Gnade,* en: "Zeitschr. kath. Theol" 63 (1939) 137-56. F. Zigon, *Gratia operans et cooperans juxta S. Thomam,* en: "Eph. Theol. Lov." 5 (1928) 614-629.

§ 181-182: R. Angermair, *Das Band der Liebe,* 1940. Jos. Bieker, *Der Mensch als Einzel-und Gemeinschaftswesen im Heilswirken.* Disert., Paderborn 1940. H. Bleienstein, S. J., *Der mystische Christus der Hl. Schrift,* en: "Zeitschr. Asz. Myst." 9 193-209. J. M. Bover, S. J., *Cristo, cabeza del cuerpo místico. Organización y misticismo en el cuerpo místico de Cristo,* en: "Estudios Ecles." 23 (1949) 435-456.

B. Brinkmann, S. J., *Christusgemeinschaft,* Paderborn 1947. Martin Buber, *Königtum Gottes,* Berlin 1936. Idem, *Ich und Du,* Berlin 1936. Fr. Büchsel, *"In Christus" bei Paulus,* en: (Zeitschr. Neutestam. Wiss." 42 (1942) 121-158. L. Cerfaux, *La Charité Fraternelle et le Retour du Christ Selon Jo XIII, 33-38·* "Analecta Lovaniensa Biblica et Orientalia", Ser. II, Fasc. 6, Paris-Louvain 1948. F. Cuttaz, *Le Juste. Notre vie de grâce, ses splendeurs ses richesses,* Lyon 1941. P. Debongnie, C. S. S. R., *Debitur gratia (Imitatio Christi L. II, c. 10, v. 11),* en: "Rech. Theol." (1940) 145-154. L. M. Dewailly, *Lui en nous, nous en Lui,* en: "Vie Spir." 60 (1939) 21-43. E. Drinkwelder, *Vollendung in Christus,* Paderborn 1934. J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul,* Paris 1928. R. Ernst, *In Christo Jesu,* Eupen 1946. R. Fei, O. P., *"De imitatione Christi". Il libro e il suo autore,* en: "Pal Clero" 1 (1939) 350-53. Daniel Feuling, O. S. B., *Die Liebe in der Gnade als der Sinn der Kirche,* Salzburg. Th. Freider, O. S. B., *Unsere Vereinigung mit Christus, dogmatisch gesehen,* Freiburg 1941. P. Gächter, *Zur Exegese von Röm VI, 5,* en: "Zeitschr. f. kath. Theol." 54 (1930) 88-92. Idem, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus,* en: "Zeitschr. f. kath. Theol." 58 (1934) 503-532. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus,* Stuttgart 1951. P. Glorieux, *Corps Mystique et Apostolat,* Paris 1934. W. Grossouw, *In Christus,* Utrup 1948. "Festschrift für Romano Guardini", *Christliche Verwirklichung,* Rothenfels 1935. H. Guillet, *Corps mystique, mystère d'union,* Paris 1945. R. Guardini, *Das Wesen des Christentums,* 1938. Idem, *Welt und Person,* 1939. Guntermann, *Die Eschatologie des Hl. Paulus,* 1932. D. Haugg, *Wir sind dein Leib,* München 1937. E. F. Jacob, *The "Imitatio Christi",* en: "Bulletin of the J. Rylands Library" 22 (1938) 493-509. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit,* Tübingen 1933. F. Kastner, *Marianische Christusgestaltung der Welt,* 1936. H. Keller, *Die Kirche als Kultgemeinschaft,* en: "Benediktinische Monatsschrif" 14 (1934) 25-38; 15 (1935) 183-195; 277-286; 347-361. A. Klaus, *Die Idee des corpus mysticum bei den Synoptikern,* en: "Theol. Glaube" 28 (1936) 407-417. J. Kleine-Natorp, *Erlöstes Leben. Die Herrlichkeit Christi in seiner Kirche n. d. Epheserbrief,* Mainz 1941. N. Krautwig, *Entfaltung der Herrlichkeit Christi,* en: "Wiss. Weish." 7 (1940) 73-99. O. Kuss, *Zur vorpaulinischen Tauflehre im NT,* en: "Theologie und Glaube", 1951. Jaques Leclerq, *Das Leben Christi in der Kirche,* Luzern 1950. A. Lemonyer, *Notre baptême d'après s. Paul,* 1935. A. Lieske, *Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa,* en: "Schol." 14 (1939) 485-514. J. Lindblom, *The Idee of the Kingdom of God,* en: "Exp. Times" 51 (1939/40), 91-96. E. Lohmeyer, *Syn Christo* (Festgabe für Deissmann) 1927. J. Loosen, S. J., *Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus,* en: "Schol." 16 (1941) 53-78, 193-213. H. de Lubac, *Corpus mysticum,* en: Rech. scienc. rel." 29 (1939) 257-302, 429-480; 30

(1940) 40-80, 191-226. Malevez, *L'église dans le Christ,* en: "Rech. Scienc. Rel." 25 (1935) 257-291, 418-440. C. Marmion, *Christus in seinen Geheimnissen,* trad. por M. Benedikta v. Spiegel, 1931. Idem, *Christus, das Leben der Seele,* trad. por B. v. Spiegel, 1938. E. Mersch, S. J., *La theólogie du corps mystique,* Bruxelles 1944. Idem, *Filii in Filio,* en: "Nouv. Rev. Theol." 65 (1938) 551-582, 681-702, 809-830. H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus,* Münster 1933. J. Mouroux, *Sens Chrétien de l'homme,* Paris 1947. J. Müller, *Der Lebensbegriff des Hl. Paulus,* Münster 1940. M. Neveut, *Formules Augustiennes: la grâce médicinale,* en: "Divus Thomas" P. 36 (1933) 274-279. Johannes Pinsk, *Hoffnung auf Herrlichkeit,* Kolmar. *Papst Pius XII, Über den mystischen Leib Jesu Christi,* Karlsruhe 1946. Rudolf Preising, *Hoffnung in Christus. Eine heilsgeschichtliche Schau,* Paderborn 1948. L. Prohaska, *Die Kunde vom Leben in Christus,* Wien 1948. H. Rendtorff, *Das neue Leben in Christus,* Gladbeck 1949. J. Rinna, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim Hl. Ambrosius.* Disert. Pont. Univ. Greg. 1940. J. Scheeben, *Les splendeurs de la grâce,* en: "Vie Spir." 59 (1939) 113-128. Idem, *De heerlijkheden der goddelijke genade,* Foreholte, 1949. H. Schelkle, *Taufe und Tod. Zur Auslegung von Römer 6, 1-11,* en: "Vom Christlichen Mysterium, zum Gedächtnis von Odo Casel, OSB.", Düsseldorf 1951. Robert Scherer, *Christliche Weltverantwortung,* Freiburg 1940. W. Schmauch, *In Christus,* Gütersloh 1935. P. Le Seur, *"Inwendig in euch...?" Gedanken über die Königsnerrschaft Gottes (Zu Luc. 17, 20),* en: "Hochweg" 26 (1939) 201-212. G. Söhngen, *Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen analysis fidei,* "Wissenschaft u. Weish." 10 (1943) 437-436. Cardinal Suhard, *Foi en Jésus-Christ et Monde d'aujourd'hui,* Paris 1948. Ad. Tanquery, *Notre incorporation au Christ,* Paris 1930. J. B. Terrien, S. J., *La Gracia y la Gloria,* Madrid 1943. F. Utz, O. P., *Mensch und Christ,* en: "Zschr. Asz. Myst." 16 (1941) 51-62. G. C. Westberg, *The Two Adams,* en: "Bibl. Sacra" 94 (1937) 37-50. *Wiedergeboren in Christus. Ein Büchlein vom Gnadenleben,* edit. por la abadía St. Joseph in Gerleve, 1936. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* Freiburg 1939.

§ 183: Th. Absil, *Betrachtung über den Hl. Geist,* en: *Ephemerides* Theol. Lovan.", abril 1936. Sylvester Birngruber, *Das Göttliche im Menschen. Eine Laiendogmatik,* Graz 1948. R. Blüml, *Paulus und der dreieinige Gott,* en: "Theol. Stud. d. österr. Leo-Gesellsch." 29, Wien. 1929. Emil Brunner, *Vom Werk des Heiligen Geistes,* Tübingen 1935. A. Bundervoet, *Wat behort tot het wezen van Gods heiligende Genadeinwoning volgens St. Thomas I Sent. Dist. XIV-XVIII en XXXVI?,* en: "Bijdr. Ned. Jez" 9, 42-58, 1948. F. M. Catharinet, *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive,* en: "Vie Spir." 39 (1934) *cation d'après les Pères grecs,* en: "Theol. prakt. Quart." 85 (1932)

113-127. I. Chevalier, O. P., *La présence de la Trinité par la santification* 673-699. M. Cuervo, *La inhabitación de las divinas personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás,* "Cienc. Tom." 69 (1945) 114-220. A. Dorsaz, *Notre parenté avec les personnes divines,* 1922. G. Duhamelet, *Le Saint-Esprit, auteur de la vie spirituelle,* Cerf-Abeille 1944. A. Eröss, *Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit. Die Lehre über die Einwohnung des Hl. Geistes bei M. J. Scheeben,* en: "Schol." 11 (1936) 370-395. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tomaso d'Aquino,* Mailand 1939. M. G. Fernández, O. P., *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás, y lugar que a éste corresponde en la tradición tomista,* en: "Cienc. Tom." 71 (1946) 209-250. Thom. J. Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis,* 1950. B. Froget, *De l'inhabitation du Saint Sprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas,* 1901. Fürstenberg, *Quomodo omnia fructivitatem trinitariam participent* (Dis.), Paderborn 1933. A. Gardeil, *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes,* en: "Rev. Thomiste" 28 (1923) 3-42, 129-141, 238-260; 34 (1929) 381-399. Idem, *Le Saint-Esprit dans la vie Chrétienne,* Paris. P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous, d'après les Pères Grecs.* Rom 1946. Idem, *L'habitation en nous des trois Personnes,* Rom 1950. I. B. Geiger, O. P., *La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Paris 1942 (Bibl. Thom. XXIII). M. Grabmann, *Die Gottesberührung in der Einwohnung des Heiligen Geistes nach dem hl. Thomas v. Aquin,* en: "Der Mensch vor Gott, Festchrif für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. H. Koenig, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae,* Mundelein 1934. J. Lebreton, *Le Dieu vivant: al révélation de Saint Trinité dans le Nouveau Testament,* 1919. G. I. Martínez, *El misterio de la inhabitación del Espíritu Santo,* en: "Est. Ecl." 13 (1934) 287-315. J. C. Martínez Gómez, *¿Es la inhabitación del Espíritu Santo raíz de la resurrección gloriosa de los justos, según la Escritura y los Padres?,* en: "Est. Ecles." 14 (1935) 505-539. Idem, *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación,* en: "Est. Ecl." 14 (1935) 20-50. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint,* Paris 1947. G. Philips, *Les mystères de la St. Trinité et de la grâce,* en: "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 163-176. R. Plus, *En union avec l'Esprit-Saint,* Paris 1946. E. I. Primeau, *Doctrina Summa Theologica Alexandri Halensis de Spiritu Sancti apud justos inhabitatione,* Mundeleine (U. S. A.) 1936. Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité,* 1892-1898. L. v. Rudloff, *Des hl. Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten,* en: "Div. Thomas" (1930) 175 ff. J. F. Sagués, S. J., *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino,* en: "Comillas" II 159-201. M. P. Salonne, *Le Saint Esprit auteur de la vie spirituelle,* 1945. H. Schaut, *Zu Scheebens Lehre von der Einwohnung des Hl.*

Geistes, en: "Past. Bon." 48 (1937/38) 19-26. Idem, *Karl Passaglia und Klemens Schrader,* 1938. H. Schauf, *Die Lehre von der nicht appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes.* A. Stolz, *Der Heilige Geist und die Heiligung des Christen,* en: "Bened. Mon." 12 (1930) 189-197. T. Thalhammer, *Gnade und Seelenleben. Eine Studie zum teleologischen Charakter der Gnadentätigkeit,* en: "Zeitschr. f. kath. Th." (1937) 163-210. Ad. Tanquery, *Notre participation à la vie divine,* Paris 1931. A. Teixidor, S. J., *De inhabitatione Sancti Spiritus in animis justorum,* en: "Anal. Sacra Tarr." 7 (1931) 257-283. S. Tromp, S. J., *De Spirito Sancto anima corporis mystici,* Rom 1932. Valentín de San José, O. C. D., *La inhabitación de Dios en el alma justa,* Madrid 1945. J. Vieujean, *La présence des personnes divines par la grâce,* en: "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 237-243. H. E. Weber, *Mysterium Trinitatis,* en: "Zschr. f. syst. Theologie" 1940. T. Zielinski, O. C. D., *Doctrina Salamanticensium de modo inhabitationis Trinitatis in anima justi,* "Div. Thom." 45 (1942) 373-94. F. Zigon, *Marin-Sola. OP. de motione divina,* en: "Eph. Theol, Lov." (1931) 17 y 225-238.

§ 184: Th. Deman, O. P., *Le mal et Dieu,* Aubier 1943. H. Denifle, *Die abendländischen Schriftauslager bis Luther über Justitia Dei (Rom 1, 17) und Justificatio,* 1905. Albert Descamps, *Les justes et la justice dans les évangelis et le christianisme primitif,* Louvain 1950. A. M. Horvàth, O. P., *Sünde und Unsündlichkeit,* en: "Div. Thomas" 21 (1943) 23-47. J. Lortzing, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Lichte der hl. Schrift,* Paderborn 1932. Otfried Müller, *Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner,* en: "Bresl. Stud. z. hist. Theologie", vol. 8, nueva continuación, Breslau 1940. C. M. Perella, *De iustificatione secundum epistolam ad Hebraeos,* en: "Biblica" 14 (1933) 1 ff., 150 ff. Eduard Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung,* Freiburg 1937.

§§ 185-187: P. Adam, *La pardon dans l'Evangile,* en: "Vie Spir." 25 (1930) 19-40. R. d'Alost, OMCap., *Le sens du mot "sainteté",* en: "Et. Franc." 49 (1957) 464-474. W. Bange, *Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein,* 1937. L. Baur, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter,* en: "Theol. Quart." 98 (1916) 467-491, 99 (1917) 225-252, 100 (1919) 426-444, 101 (1920) 28-64, 155-186. J. Beumer, S. J., *Wunderbar erschaffen, wunderbarer erneuert,* en: "Z. Asz. Myst." (1939) 130-40. L. Bieler, *Theios aner. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum,* 1935. Hans Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum,* en: "Wissensch. Unters. z. NT v. Jeremias u. Michel", vol. 2, Tübingen 1951. G. Björck, *Homo in spiritu immundo,* en: "Coniect. Neotest." VII, 1-3. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin,* 1944. C. Clemen, *Das Problem der Sünde,* Berlin 1936. M. J. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient,* en: "La vie spirituelle" 43 (1935) 91-107. F. Dander, S. J., *Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung*

nach der Lehre des hl. Thomas, en: "Zeitschr. f. kath. Th." 53 (1920) 1-40. Th. Deman, *Péché,* en: "Dict. Théol. Kath. de Vacant" 12, 140-275. P. Descoqs, S. J., *Le mystère de notre élévation surnaturelle,* Paris 1938. Fr. Dölger, *Ichthys,* 1922. V. Doucet, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos,* en: "Antonianium" (1929) 167-208. L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient,* 1926. O. Faller, *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung,* en: "Gregorianum" 6 (1925) 404-435. A. J. Festugière, *Divinisation du chrétien,* en: "Vie Spir." 59 (1939) 90-99. R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *La grâce est-elle une participation de la déité telle qu'elle est en soi?,* en: "Rev. Th." 19 (1936) 470-485. E. Gaugler, *Die Verwandlung des Menschen und der Welt. Ein Grundgedanke der paulinischen Theologie,* en: "Internat. kirchl. Zschr." 20 (1930) 1-30. E. Gilson, *L'esprit de la Philosophie médiévale,* Paris 1932. M. Glossner, *Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade,* 1871. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs,* Paris 1938. Idem, *Die Vergöttlichung des Christen nach den griechischen Väter,* en: "Zeitschr. Asz. Myst." 14 (1939) 79-94. J. Henninger, S. V. D., *S. Augustinus et doctrina de duplici justitia,* Mödling 1935. A. Hoffmann, O. P., *Zur Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin,* en: "Div. Thom." 19 (1941) 3-35. A. M. Horvath, O. P., *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie,* Freiburg 1943. J. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius,* Paderborn 1933. F. D. Joret, O. P., *Notre élévation surnaturelle,* en: "Vie Spir." 24 (1930) 161-175. O. Karrer, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart,* 1924. A. Kirchgässner, *Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg* 1942. Idem, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament,* Freiburg 1950. A. Kolping, *Neuschöpfung und Gnadenstand,* Bonn 1946. A. Landgraf, *Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünden,* en: "Zschr. kath. Theol." 61 (1937) 182-187. Idem, *Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik,* en: "Scholastik" 10 (1935), 161-192, 369-394, 508-540. A. Lindenmeyer, *Regeneratio,* Zürich 1943. A. Mager, O. S. B., *Menschliche Schlud und Göttliche Gnade,* en: "Universitas" 2 (1947) 641-650, 769-775. J. Matocha, *Das Wesen der heiligmachenden Gnade im Lichte der Heiligen Schrift,* 1927. N. Merlin, O. E. S. A., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce,* Paris 1931. E. Neveut, C. M., *Formules Augustiennes: La définition du péché,* en: "Div. Thomas" P. 33 (1930) 617-622. J. H. Nicolas, O. P., *La grâce et le péché,* en: "Rev. Th." 45 (1939) 58-90; 249-270. G. Oorthuys, *Wedergeboorte en Heiligmakin,* "Ned. Theol. Tschr." 1, 294-307, 1947. E. Peterson, *Die Theologie des Kleides,* en: "Stimm. d. kath. Welt" (1946/47) 311-316. G. Phillips, *Regeneratio gratiae,* en: "Re. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 112-118. Idem, *De God-*

servaring in de heiligmakende genade volgens Sint Thomas, Spectrum (1944) 173-194. H. Pietsch, *Meister Eckharts Ethik,* 1935. A. Prums, *Die Stellung des Trientines Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade,* 1909. A. M. Ramsey, *La Gloire de Dieu et la transfiguration du Christ,* en: "Dieu Vivant" 15 (1950) 17-28. H. Rahner, *Sünde als Gnadenverlust in der frükirchlichen Literatur,* en: "Zschr. Kath. Theol." 60 (1936) 471-510. H. Rondet, S. J., *La divinisation du chrétien,* en "Rev. Th." 71 (1949) 449-476. Idem, *La grâce libératrice,* en: "Nouv. Rev. Th." 69 (1947) 113-136. G. Sadet, *La grâce sanctificante,* 1921. A. Slomkowski, *Relatio gratiam sanctificantem inter et iustitiam originalem secundum doctrinam S. Augustini,* en: "Coll. theol." 18 (1937) (32-52. R. Schmidtz, *Sünde und nach dem Römerbrief,* Witten 1939. H. Thimme, *Christi Bedeutung für Luthers Glauben. Unter Zugrundelegung des Römerbrief-, del Hebräerbrief-, des Galaterbriefkkommentars von 1531 und der Disputationem,* Gütersloh 1933. A. Verielle, *Le surnaturel en nous et le péché originel,* Paris 1934. H. Volk, *Emil Brunners Lehre von ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen,* Emsdetten 1939. C. Vollert, S. J., *Saint Thomas on Sanctifying Grace and Original Justice,* en: "Theol. Studies" 2 (1941) 369-387.

§ 188: R. Egenter, *Die Idee der Gottesfreundschaft im 14. Jahrh.,* en: "Aus der Geisteswelt des Mittelalters", Münster 1935, 1021-1036. H. Henn, *Freundschaft,* Dülmen i. W. 1938. H. J. Lux, *Das Buch der Freundschaft,* Nürnberg 1931. A. D. Noble, *L'amitié avec Dieu,* 1932. V. Nolte, *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen,*1939. P. Philippe, O. P., *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin,* Rom 1938. C. O. Renner, *Briefe an Otto von der Freundschaft,* Innsbruck 1938.

§ 189: J. Auer, *Der Heilige Geist, der Geist der Gotteskindschaft,* en: "Geist und Leben" 21 (1948) 277-294. O. Bauhofer, *Maske und Ebenbild,* Luzern 1950. J. Bittremieux, *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae justi?,* en: "Eph. Theol. Lov." 10 (1933) 427-440. E. P. Bogaerts, *Dom., Uit God geboren,* en: "Ons eloof" 25 (1939) 155-167. Nikolaus von Cues, *Von der Gotteskindschaft,* en: "Schriften des Nikolaus von Cues", cuaderno 3 de E. Bohnenstaedt, 1940. Fr. Cuttaz, *L'Enfant de Dieu. Essai sur l'esprit filial,* Paris 1932. J. Dey, *Palingenësia. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5,* 1937. S. I. Docks, O. P., *Fils de Dieu par grâce,* Paris 1948. R. Gräf, *Ja, Vater!,* 1939. A. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche,* 1918. L. Janssens, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie,* en: "Eph. Theol. Lov." (1938) 233-278. O. Karrer, *Die Gotteskindschaf,* 1934. P. Ketter, *Unsere Gotteskindschaft,* en: "Theol. Prakt. Quartalschr." 92 (1939) 231-250. A. Kluge, *Die Gottähnlichkeit des Menschen,* Neisse 1905. H. Kuhaupt, *Die Formalursache der Gotteskindschaft,* Münster 1940. Müller, *Die Got-*

teskinder vor dem Vater. Ihr Werden, Sein und Leben, 1938. Romualdus, OFM. Cap., *Ons Godkindschap buj den Hl. Athanasius en H. Thomas* "Studia cath." 21 (1946) 97—105. A. Stonner, *Der Lichtgedanke in der Heiligen Schrift und Messliturgie,* 1936. W. Twisselmann, *Die Gotteskindschaft d. Christen nach dem N. T.,* Gütersloh 1939.

§ 190: L. Arts, S. J., *Naturalisme en Supernaturalisme,* en: "Ons Geloof" 25 (1939) 1—7. D. Torsten Bohlin, *Kierkegaards dogmatische Anschauung,* Gütersloh 1927. J. B. Beumer, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte einaes theologischen Prinzips,* en: "Gregor." 20 (1939) 381—406; 535—552. V. D. Carro, OP., *La distinción del orden natural y sobrenatural según Sto. Tomás y su trascendencia en la Teología y en el Derecho,* en: "Cienc. Tom." 33 (1942) 274—306. H. Conrad-Martius ‚*Natur und Gnade nach "des hl. Thomas Untersuchungen über die Wahrheit*", en: "Catholica" 3 (1934) 49—82. A. Darby Nock, *Conversion and Adolescene,* en: "Pisciculi, Festschrift für Fr. J. Dölger," Munster 1939. H. Diederich, OFM., *Die Natur des Menschen im Verhältnis zu Gott und dem göttlichen Leben nach der Theologie des M. J. Scheeben,* en: "Der mensch vor Gott, Frestschrift fü Theodor Steinbüchel, "Düsseldorf 1948. J. Fattinger, *Dein Hochziel. Die Bestimung des Menschen,* Frankfurt/M. 1940. H. Fortmann, *Genade en Natuur,* en: "Ned. Kath Stemmen" 45 (1949) 353—362. R. Guardini, *Welt und Person,* 1939. Idem, *Der Rosenkranz unserer Lieben Frau,* 1940 (Bemerkungen über das Wort). K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius,* Leipzig 1907. Fr. Heinemann, *Ein Kampf um das Bild vom Menschen, von Ernst v. Schenk,* 1939. Iwan Kologriwof, *Das Wort des Lebens,* Regensburg 1938. W. Lampen, O. F. M., *Natuur en Bovennatuur volgens de Scholastiek der oudere Franciscaansche School,* en: "Collect. Francis. Neerl." III, 7 (1937) 47-70. J. Leclercq, *L'unité du naturel et du surnaturel,* en: "Cité Chrét." 7 (1932/33) 1930-1935. A. J. Lehmann, *Gefährdete Ehre,* 1938. Henri de Lubac, *Surnaturel,* Paris 1946. H. Lützeler, *Die Kunst der Völker,* 1934. M. Matthys, O. P., *Quomodo anima humana sit "naturaliter capax gratiae" secundam doctrinam S. Thomae,* en: "Angelicum" 14 (1937) 175-193. G. Müller, *Schicksal und Seele,* 1939. Idem, *Geschichte der deutschen Seele,* 1939. C. Omoechevarría, O. F. M., *La naturaleza y la gracia,* en: "Verdad y Vida" 5 (1947) 349-363. E. Przywara, S. J., *Der Grundsatz "Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam",* en: "Schol." 17 (1942) 178-186. H. W. Rüssel, *Gestalt eines christlichen Humanismus,* 1940. Oct. Sagaert, O. F. M., *S. Augustins leer over natuur en genade in den Franciskaansche School.* Hertogenbosch 1937. M J. Scheeben, *Natur und Gnade. Eine systematische Darlegung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen.* 1935. Idem, *Natur und Gnade, die Herrlichkeiten des Göttlichen,* Fribourg 1941. J. Sellmair, *Der Mensch in der Tragik,*

1939. Chr. Smits, O. F. M., *Natuur en Genade bij St. Paulus*, en: "Collect. Francisc. Neerland." III, 7, 1-18. Chr. Smits, Oct. Sagaert, W. Lampen, M. Soens, Minderbroeders, *Natuur en Bovennatuur*, S. Hertogenbosch 1927. L. Soukup, O. S. B., *Gratia supponit naturam*, en: "Div. Th." 15 (1937) 25-32. Ed. Spranger, *Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee*, 1929. O. Tumlitz, *Anthropologische Psychologie*, 1939. H. Weisweiler, S. J., *Natur und Übernatur in Glaube und Theologie*, en: "Scholastik" 14 (1939) 346-372. Th. Steinbüchel, F. M., *Dostojeewski. Sein Bild vom Menschen un vom Christen*, Düsseldorf 1947. Hay abundante bibliografía sobre el problema *desiderium naturale* en H. Lais (§ 178). V. especialmente O'Conner, *The eternal guest. The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for god*, New York 1947.

§ 191: N. von Arseniew, *Geistige Nüchternheit und Gebet. Einige Züge aus der Mystik des christlichen Orients*, en: "Zschr. Asz. Myst." 15 (1940) 136-143. Idem, *Ostkirche und Mystik*, 1925. T. Arvedson, *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11, 23-50*, Leipzig 1937. M. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris 1934. A. Bernareggi, *La spiritualità dei christiani d'oggi*, Bergamo 1948. A. Beumer, S. J., *Theologische und mystische Erkenntnis*, en: "Zschr. Asc. myst." 16 (1941) 62-78. Idem, *Die Theologie der mystischen Beschauung im Kommentar zum Hohen Lied des P. Luis de la Puente*, en: "Zschr. Asc. Myst." 17 (1942) 77-90. H. Bleienstein, S. J., *Heinrich Seuse in neuen Licht*, en: "Zschr. Asc. Myst." 16 (1941) 200-204. Idem, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, en: "Zeitschr. Asz. Myst." 10 (1935) 318-324. O. Bolza, *Meister Eckehart als Mystiker*, München 1938. J. Boutet, *Memento de vie spirituelle*, Rennes 1948. G. de Broglie, S. J., *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, en: "Nouv. Rev. Théol." 65 (1938) 1153-1176. W. Brugger, S. J., *Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau*, en: "Scholastik" (1950), 4. E. Buonaiuti, *Il misticismo mediovale*, Pinerolo 1928. D. C. Butler, *Western mysticism*, 1927. Gaetano da Castellemare, *Interpretazioni di vita spirituale*, Milano 1939. J. Chapman, *Was ist Mystik?* (trad. por Schmidthüs), en: "Die Schildgenossen" 18 (1939) 321-342. Chrysostomos a Jesu Sacramentato, *Asceticae et mysticae summae*, Torino 1936. H. Delacroix, *Les grandes mystiques chrétiens*, Paris 1938. H. S. Denifle, *Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.*, Salzburg 1936. M. Dibelius, *Paulus und die Mystik*, München 1941. P. Dick, *Christliche Mystik*, München 1936. Dobbins Dunstan, OMCap., *Franciscan Mysticism*, New York 1927. J. Donelly, S. J., *The gratuity of the beatific vision and the possibiliti of a natural destiny*, 1950. H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart 1941. R. Ernst, *Mystik der Tat*, en: "Zschr. Asz. Myst." 15 (1940) 80-90. C. Feckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Freiburg 1949. A. J. Festugière, *Psychologie des mystiques*, en: "Vie Spir." 58 (1939) 65-79. Idem, *Ascèse et my-*

stique au temps des Pères, en: "Vie Spir." 61 (1939) 65-84. D. Feuling, *Vom Wege der Frömmigkeit,* Beuron 1947. Idem, *Vom Sinn und Grundwessen des mystischen Lebens,* "Bened. Monatsschr." 20 (1936) 101-109. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 1927. Garrigou--Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung,* 1927. St. Gilson, *Die Mystik des hl. Bernhard v. Clairvaux,* 1936. C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse,* Freiburg 1941. St. Grünewald, OMCap., *Franziskanische Mystik,* München 1932. H. Grundmann, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik,* en: "Deutsch. Viertelj. für Liter. Geistesgesch." 12 (1934) 400-429. H. R. G Günther, *Idee und Geschichte der Frömmigkeit,* Tübingen 1948. J. de Guibert, S. J., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* Romae 1939. Idem, *Leçons de Théologie spirituelle,* Toulouse 1943. Idem, *Etudes de théologie mystique,* 1930. F. Hermans, *Mystique,* 1936. K. Hock, *Mystik und christliche Vollendung,* en: "Theol. prakt. Quart." 85 (1932) 756-774. J. Huby, S. J., *Mystiques paulinienne et johannique,* Bruges 1947. H. Jaegen, *Das mystische Gnadenleben,* Trier 1935. A. Jans, *Das Mystikerleben der Gegenwart. Mit einem Geleitwort von M. Grabmann,* 1935. W. R. Inge, *The Philosophy of Mysticism,* en: "Philosophy" (1938) 327-405. F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik,* Paderborn 1935. E. v. Ivanka, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik,* en: "Schol." 11 (1936) 163-195. Idem, *Zur Philosophie Solowjews, Russentum und Vätertheologie,* en: "Orientalia Christiana" 32 (1933) 159-167. H. Köster, *Die Heilslehere des Hugo von St. Viktor,* 1940. E. Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik,* 1921. F. Kronseder, *Das Leben in Gott. Einführung ins geistliche Leben,* Regensburg 1935. H. Kümmet, *Die Gotteserfahrung in der "Summa theologicae mysticae" des Karmeliten Philippus a ss. Trinitate,* Würzburg 1938. E. Lajeunie, *La doctrine spirituelle de Pie XI,* en: "Vie Spir." 59 (1939) 7-25. A. Lallinger, O. S. B., *Gottvereinigung. Der Weg zur Heiligkeit durch die Gottvereinigung,* Konstanz 1934. P. L. Landsberg, *La philosophie une expérience mystique,* en: "Vie Spir." 51 (1937) 179-190. B. Lavaud, *Amour et perfection chrétienne,* Lyon 1941. J. Lebreton, S. J., *Lumen Christi. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament.* Paris 1947. J. Leclecrq, O. S. B., *Saint Bernard Mystique,* Bruges 1948. F Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie Gregors des Grossen; Moralia und Ezechielhomilien,* 1934. E. Longpré, *Le théologie mystique de S. Bonaventure,* "Arch. Franc. Hist." 14 (1921) 36-108. A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben,* Innsbruck 1934. F. X. Maquart, *Allons-nous vers une spiritualité nouvelle,* Reims 1948. R. de Maumigny, *Oraison extraordinaire,* 1905, trad. por C. Richstätter, *Katholische Mystik,* 1928. M. Meinertz, *Mystik und Mission bei Paulus,* en: "Zschr. f. Missionswissenschaft" 13 (1923) 1-11. G. Menge, *Aufstieg zu Gott,* 1940. A. G. Menéndez-Reigada, O. P., *Nociones fundamentales de mística,* Santa Cruz 1941. J. Monnier, *Mysticisme*

protestant, en: "Et. Théol, Rel." 11 (1936) 263-275. G. Mort, *Sense and Thought: A Study in Mystizism,* London 1936. J. Mullins, *The spirituel life according to Saint Isidor of Seville,* Washington 1940. A. Munsters, *Mystiek, wood en begrip,* en: "Ons Geest. Leven" 18 (1938) 65—74. W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz,* Frauenfeld 1935. P. Parente, *The mystical life,* St. Louis 1946. Fr. Pfister, *Ekstasis,* en: "Pisciculi, Festschrift für Fr. J. Dölger", Münster 1939. Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit,* Würzburg 1949. A. Poulin, *Handbuch der Mystik,* traducida y corregida por C. Richstätter, 1925. H. Rahner, S. J., *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen del Gläubigen,* en: "Zschr. Koth. Theol. 59 (1935) 333—418. E. Raitz von Frentz, SJ., *Vollkommenheit und Liebe nach der Lehre des hl. Kardinals Robert Bellarmin,* en: "Zschr. Asz, Myst." 7 (1932) 1—19. K. Richstätter, SJ., *Christusfrömmigkeit in ihrer hisrischen Entwicklung. Ein quellenmässiger Beitrag zur Geschichte des Gebets und des mystischen Innenlebens der Kirche,* Köln 1949. F. Romualdus, OMC., *Mlstiek Gleven,* en: "Stud. Cath." 15 (1939) 13-27. Idem, *De aard von Christus mystiek lichaam,* en: "Stud. Cath." 10 (1933/34) 73—93. B. Rosenmöller, *Die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura.* L. Roy, SJ., *Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas,* Montreal 1948. Saudreau, *La epiritualite moderne,* 1940. Idem, *Les maîtres spirituels et les progrès de la science mystique,* en: "Vie Spir" 54 (1938) 250—277. Idem, *Les degrès de la vie spirituelle,* 1920[5], trad. Schwabe, 1910. M. J. Scheeben, *Les Merveilles de la Grâce divine,* Paris 1944. P. Schepens, SJ., *Pour l'histoire de la prière Anima Christi,* en: "Nouv. Rev. Théol." 62 (1935) 699—710. L. Schreyer, *Die Gottesgeburt im Menschen. Gespräche um Meister Eckhart,* 1935. A. Stolz, OSB., *Theologie der Mystik,* Regensburg 1936, Brescia 1940. Idem, *Mystik und christliches Lebensideal,* en: "Div. Th." 13 (1935) 425—436. J. G. J. Thieke, O. Carm., *Der weerken van Geert Groote,* Utrecht-Nijmegen 1941 A. Tilgher, *Mistiche nuove e mistiche antiche,* Roma 1946. J. B. Terrien, *La grâce et la gloire,* 1931. L. Verschuerren, OFM., *Kronik der spiritualiteit,* en: "Ned. Kath. Stemm." 39 (1939) 302—311. M. Viller, SJ., *Aszese und Mystik in der Väterzeit,* Freiburg 1939. M. Viller, SJ., F. Cavallera et J. de Guiburt, SJ.,*Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire,* publicado J. Vitalis, *Spiritualité du laic,* Paris 1948. *W. Volllkommenheitsideal des Origines. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen der christlichen Mystik,* Tübingen 1931. H. Waach, *Theresia von Avila. Leben und Werk,* Wien 1949. G. E. M. Vos de Wael, *De mystieke theologie van Dionysius Mysticus in de werken van Dionysius Carthusianus,* Nijmegen 1942. K. Wild, *Auf den Höhenwegen der christlichen Mystik,* 1935. H. Wild, *Theresianische Mystik. Berufung, Streben und Disposition,* en: "Zschr. Asz. Myst." 12 (1937) 147-156. H. Wilms, O. P., *Des Heiligen Antonin Anschauung von Aszese und Mystik,*

en: "Zschr. Asz. Myst." 16 (1941) 137-147. Idem, *Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik*, en: "Zschr. Asz. Myst." 12 (1937) 157-166. Idem, *Um das Wesen der Mystik*, en: "Div. Th." 14 (1936) 52-72. A. Winklhofer, *Die Gnadenlehre in der Mystik des Hl. Johannes vom Kreuz,* Freiburg 1936. J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik,* 1922. Más bibliografía en A. Mager, Art. *Mystik,* en: "Lexikon für Theologie und Kirche", VII, 406-412.

§ 192: Et. Carton de Wiart, *Notio virtutis supernaturalis infusae,* en: "Coll. Mechl." 7 (1933) 303-312, 656-663. M. D. Chenu, O P., *La surnaturalisation des vertus,* en: "Bull. Thom." 9 (1932) 93-96. R. Bernard, O. P., *La vertu acquise et la vertu infuse,* en: "Vie Spir." 42 (1935) 25-53. A. Lanfranco, *La necessita della virtu morali infuse secondo S. Tommaso,* Dissert., Casale Monf. 1942. E. Neveut, *Les vertus morales surnaturelles,* en: "Rev. Apol." 59 (1934) 395-406. P. Parente, *Anthropologia supernaturalis. De gratia et virtutibus,* Rom 1946. J. E. Kard. van Rocy, *Het bovennaturlijk leven,* en: "Euch. Tijdschr." 19 (1940) 5-27. S. Schiffini, *De virtibus infusis,* 1904. J. B. Schuster, *Natürliches und übernatürliches Sittengesetz,* en: "Schol." 13 (1938) 392-399. P. de Vooght, O. S. B., *Y a-t-il des vertus morales infuse?,* en: "Eph. Theol. Lov." 10 (1933) 232-242.

§ 193: A. Adam, *Der Primat der Liebe,* 1939. P. Allard, *Méditations sur la charité,* Paris 1946. R. Angermair, *Christliche Begegnung mit dem Nächsten,* en: "Caritas" 43 (1938) 225-237, 257-262. Idem, *Liebe oder Ressentiment,* Ib. 280-290, 356-364. A. Arand, *S. Augustin, Faith, Hope and Charity,* Westminster U. S. A. 1946. J. Arintero, *Las virtudes teologales,* en: "Vida Sobrenatural" 33 (1937) 248-259. R. Aubert, *Intelligence, volonté et grâce dans la foi,* en: "Rev. Nouv." (1946) 721-733. I. Backes, *Der Glaube als Licht,* en: "Past. Bon" 47 (1937/38) 316-323. K. Barth, *Das erste Gebot als theologische Axiom,* en: "Zw. Zeit." 1933, 207-314. O. Bauhofer, *Der Grund der Liebe,* en: "Schweiz. Rundsch." 35 (1935) 681-693. W. Becker, *Das Harren der Christen,* 1939. H. Benckert, *Der Begriff des Glaubensaktes,* Würzburg 1935. Lavaud Benoît, O. P., *Amour et perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin et saint Francois de Sales,* Lyon 1942. P. Bernard, *De goddelijke deugden,* Utrecht 1943. R. Bernard, O. P., *La vertu théologale,* en: "Vie Spir." 41 (1934) 146, 167. H. Beyersbergen, S. J., *Over het geloof,* en: "Verbum" 8 (1937/38) 120-136. J. de Blic, *L'analyse de la foi chez Newman,* en: "Eph. Theol. Lov." (1948) 136-145. K. Borgmann, *Vom Wesen und Walten christlicher Liebe,* Kolmar 1944. P. Boisselot, O. P., *La lumière de la foi,* en: "Vie Spir." 41 (1934) 81-95. E. Brunner, *Eros und Liebe,* 1937; Art. *Agapaö,* en: "Kittels Wörterbuch zum NT" I, 20-55, de Stauffer. B. Brinkmann, S. J., Chr. de A. Nygren, *Eros und Agape,* en "Schol." 13 (1938) 575-78. J. Burnaby, *Chr, de A. Nygren, Agape und Eros,* en: "Journ. theol. Stud." 34 (1933) 104-105, 40 (1939) 408-10. W. J. Pythian Adams, *Chr. de Nygren. Agape und Eros,* en:

"Church quart. Rev." 127 (1939) 335-40, 128 (1939) 142-46. K. Leese *Eros und Agape (Bemerkungen zu A. Nygren),* en: "Zschr. Theol. Kirche" 19 (1938) 319-339. J. P. de Caussade, *Ewigkeit im Augenblick,* trad. por B. Rüttenauer, 1940. P. Charles, S. J., *Spes Christi,* en: "Nouv. R. Th." 61 (1934) 1009-1021; 64 (1937) 1057-1075. J. McCarthy, *Theological Hope,* en: "Ir. Eccl. Rec." 617-632. K. Crysberghs, *Het Geloof,* Brüssel 1935. G. Courtois, *La charité,* Paris 1949. J. P. Dallaire, S. J., *La dualité de notre amour,* en: "Sciences Eccl. Montréal" 3 (1950) 193 f. K. Denzinger, *Die Lehre vom Glauben beim jungen Suárez,* Freiburg 1941. G. Desbuquois, *Die Hoffnung,* Basel 1950. R. P. Desbuquois, *Dans le mystère. L'espérance,* Paris 1934. G. Desgrippes, *L'humilité, la raison, la foi selon Pascal,* en: "Rev. de Philos." (1935) 381-399. H. C. Desroches, *Le "portrait" de la charité,* en: "Vie Spir.", marzo (1946) 518-536. J. Endres, *Die Liebe als sittliche Grundmacht,* en: "Die Neue Ordnung" (1947) 2, 242-262. G. Engelhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik,* Münster 1933. A. Falanga, *Charity the form of the virtues,* Washington 1949. J. D. Folghera y H. D. Noble, *La charité,* Desclée 1943. I. Forest, *The Meaning of* Faith, "Thomist" 1943, 230-250. M. Fuerth, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens,* Stuttgart 1933. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De virtibus theologicis,* Torino 1949. Idem, *L'espérance selon Saint Catherine de Sienne,* en: "Vie Spir." 49 (1936) 225-238. G. Gillmann, S. J., *Erôs ou agapè. Comment centrer la conscience chrétienne?,* en: "Nouv. Rev. Théol." 72 (1950) 3-26, 113-133. Th. Grentrup, *Hoffen und Vertrauen,* Würzburg 1948. R. Guardini, *Die christliche Liebe. Eine Auslegung von 1 Kor 13,* Würzburg 1940. Idem, *Die christliche Liebe (1 Kor 13),* Würzburg 1940. Idem, *Vom Leben des Glaubens,* 1935. J. Guitton, *Difficultés de Croire,* Paris 1948. H. Glylenberg, *Glaube bei Paulus,* en: "Zschr. Syst. Theol." 13 (1937) 612-630. A. Hefter, *Glaube, Hoffnung, Liebe, Hirtenbriefe der deutschen, österr. und Schweizer Bischöfe,* Paderborn 1934. F. Hartz, *Drei Säulen unseres katholischen Lebens: Glaube, Hoffnung, Liebe, Hirtenbriefe,* Paderborn 1934. C. A. Herbst, S. J., *Hope,* en: "Review for Religious" 9 (1950) 25-30. V. Heylen, *Speramus Deum,* en: "Coll. Mechl." 12 (1938) 44-51. P. Hirt, *Das Wesen der Liebe,* Immensee 1943. J. Keller, O. P., *De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina,* "Xenia Thomistica", Roma, 1925. J. Keup, *La charité chrétienne,* Paris 1948. H. Klug, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Aufgabe der eingegossenen Tugend des Glaubens,* en: "Franz. Stud." (1937) 105-121. G. Koepgen, *Die Gnosis des Christentums,* 1939 (ind.). N. Krautwig, *"Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe: diese drei; das Grösste unter ihnen aber ist die Liebe",* en: Wissenschaft und Weisheit", II 1-10, 1944. W. G. Kümmel, *Der Glaube im NT, seine katholische und reformatorische Deutung,* en: "Theol. Bl." 16 (1937) 209-221. R. Lacroze, *L'Espérance,* en: "Rev.

Phil." 1944, 257-67. Bernh. Lanwer, M. S. C., *Jesu Stellung zum Gesetz auf dem Hintergrunde des AT und Spätjudentums,* Hiltrup 1933. B. Lavaud, O. P., *Amour et perfection chrétienne selon S. Thomas d'Aquin et S. François de Sales,* Logon 1941. A. Lemonnyer, O. P., *Comment nous aimer en chrétiens,* en: "Vie Spir." 58 (1939) 225-257. Idem, *Amour intéressé et pur amour.* Ib. 132-145. H. Lützeler, *Die Kunst der Völker,* 1940. P. Lumbreras, O. P., *De fide,* Romae 1937. A. Mancini, S. S., *Due questioni proposte sulla speranza,* en: "Pal. Clero" 3 (1937) 187-189. G. Marcel, *Réflexions sur la foi,* en: "Rev. Apol." 59 (1934) 656-676. R. Marett, *Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion. Eine Urgeschichte der Moral,* Stuttgart 1936. J. Matthews, *The virtue of faith in the spiritual life,* en: "Review for Religious" 9 (1950) 180-190. P. Matthes, *Von Gestalt und Wessen des Glaubens. Strukturlinien, herausgearbeiter an den Schriften des NT,* en: "Schildgenossen" 13 (1934) 415-428. E. Mersch, S. J., *La grâce et les vertus théologales,* en: "Nouv. Rev. Théol." 64 (1937) 802-817. F. Metzler, *Gottes Trost. Die christliche Hoffnung,* Höchst 1933. Idem, *Gottes Liebe.* Idem, *Gottes Licht. Der christliche Glaube.* A. Meunier, *La fermeté de l'espérance,* en: "Rev. Eccl." 28 (1936/37) 91-99. Idem. *L'espérance,* en: "Rev. Eccl. Liège" 28 (1936/37) 44-49. Idem, *De peccatis contra spem,* en: "Perfice Munus" 11 (1936) 336-338. Luis de Molina, S. J., *De spe,* en: "Arch. Theol. Granadino" (1938) III-148. R. Morency, *L'union du juste à Dieu, par voie de connaissance et d'amour,* en: "Scienc. Eccl." 2 (1949) 27-79. J. Mouroux, *Eros et Agape,* en: "Vie Intell.", abril 1946. Idem, *Ich glaube an Dich. Die personele Struktur des Glaubens,* Einsiedeln 1951. R. Mulard, O. P., *Les vertus théologales d'après S. Thomas,* en: "Lumen" 11 (1930). Müller-Armack, *Über die Macht des Glaubens in der Geschichte,* en: "Glaube und Forschung" (Howe), Gütersloh. W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus,* Leipzig 1932. D. M. Munerati, *La fede,* Volterra 1940. P. Muñoz, *Psicología de la conversión en San Agustín. Introducción al problema de la gracia y de los dos amores,* en: "Gregorianum" 22 (1941) 9-24. V. McNabb, O. P., *Speranza bona,* Milano 1939. E. Neveut, C. M., *La vertu de charité. Son caractère surnaturel,* en: "Div. Th." 40 (1937) 129-158. Idem, *La vertu d'espérance. Son caractère surnaturel,* en: "Div. Th." 39 (1936) 97-112. A. Nygren, *Erôs et Agapè,* Paris 1944. Gütersloh 1930. R. Normandin, O. M. I., *Saint Paul et l'Espérance,* en: "Rev. Univ." 17 (1947) 385-392. Idem, *Une grande oubliée. L'espérance,* Ottawa 1948 J. Overduin, *Het onnantasbare. Over de christelijke hoop,* Kampen 1941. H. Pétré, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charitá chrétienne,* Louvain 1948. W. P. Philbin, *The Scholastic Teaching on the Nature of Charity,* en: "Ir. Eccl. Rec." 1933, 20-46. P. Phil. de la Trinité, *Certitude et surnaturalité de la foi,* en: "Et Carm." 1 (1937) 157-188. J. Pieper, *Über die Hoffnung.* 4 edic., München. E. Raitz von Frentz, S. J., *Drei Typen der Liebe, Eine psychologische Analyse,*

en: "Sch." 6 (1931) 1-41. S. Ranwez, *De munere fortidudinis*, en: "Coll. Namurc." 28 (1943) 256-262. H. Reiner, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinbilck auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*, Halle 1934. F. X. Remberger, *Der hl. Alfons von Liguori und der Primat der Liebe*, en: "Klerusbl." 22 (1941) 273-76. J. Reuss. *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, en: "Zeitschr. f. kath. Theol." 58 (1934) 1-39. H. Riondel, S. J., *La vie de foi*, Paris 1931. A. Rosminí, *La dottrina della carità*, Domodossola 1931. P. L. von Rudloff, O. S. B., *St. Thomas über die Liebe*, en: "Div. Thomas" 11 (1933) 344-351. M. M. Sshumpp, O. P., *Der Glaubensbegriff des Hebräerfriefes und seine Deutung durch den hl. Thomas v. Aquin*, en: "Div. Thomas" 11 (1933) 306-410. F. Schwendinger, O. F. M., *Duns Scoti doctrina de subtantiali supernaturalitate fideì infusae*, en: "Antonianum" 7 (1932) 3-38. Idem, *Die Lösung des Problems der analysis fidei*, en: "Theol. u. Glaube" 24 (1932) 26-42. N. Seelhammer, *Die Liebe als christliche Grundhaltung*, Trier 1941. Idem, *Der Glaube als seelische Haltung*, en: "Past. Bon." (1937) 309-315. Silverio de Santa Teresa, *El precepto del amor. Estudio histórico-crítico de la caridad cristiana y de sus relaciones con lo legal y la filantropía*, Burgos, 1941. Th. Soiron, *Glaube, Hoffnung, Liebe. Ein Buch über das Wesen der christlichen Frömmigkeit*, Regensburg 1934. L. Soubigou, *La vertu d'espérance*. "Pensée Catholique" 10 (Paris) 1949, 31—47. H. Spaemann, *Das Königliche Hochzeitsmahl. Vom Wachsen und Wesen des Glaubens* Münster 1939. Ed. Stakemeier, *Der Glaube des Sünders. Seine Übernatürlichkeit und seine Bedeutung für das Heil*, en: "Theol. Gl." 27 (1935) 416—438. A. Stévaux, *La doctrine de la charité dans les Commentaire des Sentences de saint Albert de saint Bonaventure et de saint Thomas*, en: "Eph. Theol. Lov." (1948) 59—97. A. Stolz, OSB., *Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Rom 1933. D. Tambolleo, *Le Agapi*, Rom 1931. E. Thamiry, *Les vertus théologales. Leur culture par la prière et la vie liturgique*, Avignon 1933. G. Thils, *Perfectio spiritualis et perfectio caritatis*, en: "Coll. Mechl." 12 (1938) 256-260. G. Tredici, *La carità*, Brescia 1938. Idem, *La fede*, Brescia 1935. Idem, *La esperanza cristiana*, Brescia 1936. Idem, Saint Tomas d'Aquin, *Vers la perfection de la vie spirituelle*, Paris 1932. Idem, *Somme théologique. L'esperance*, Paris 1930. L. Tovini, *La carità cristiana sopprime la giustizia?*, en: "Vita sociale" 1948, 1—2. L. Volken, *Der Glaube bei Emil Brunner*, Zürich 1947. H. Urs von Balthasar, *Sehen, Hören, Lesen im Raume der Kirche*, en: "Schildgenossen" 18 (1939) 400-414. W. Vospohl, *Die Lebensformung und die Lebensäusserung des Getauften (Glaube, Hoffnung und Liebe)*, en: "Ich lebe und ihr lebet," 1936, 53-68. E. Walter, *Glaube, Hoffnung, Liebe im Neuen Testament*, Freiburg 1940. E. Weber, *La carità cristiana*, Roma 1947. F. Wessely, *Das Wachstum der göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe)*, en: "Leben aus Gott und für Gott," München 1940. D. Williams, *God's*

Grace and Man's Hope, New York 1949. L. Winterswyl, *Gestaltwandel der Caritàs*, 1939. B. Wöhrmüller, OSB., *Het koninklijk gebod*, Mechelen 1935. J. Wobb, *Der Charis-Gedanke bei Paulus*, Münster 1932. M. Zepf, Chr. de H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, en: "Gnomon" 8 (1932) 101—105. C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur*, Paderborn 1936.

§ 194: J. Arintero, *Las virtudes morales*, en: "Vida sobrenatural" 36 (1939) 82—90. R. Bernard, OP., *Apologie de la vertu de force*, en: Vie Spir" 68 (1943) 105—116 y 69 (1944) 3—12 W. Bopp, *Die Geschichte des Wortes "Tugend"*, Heidelberg 1932. B. Brehm, *Über die Tapferkeit*, Wien 1940. A. Bremond, SJ., *La raison et la charité*, en: en: "Gregor." 21 (1940) 17-33. J. O'Brien, *The Church and Temperance*, Huntington 1934. E. Brunner, *Gerechtigkeit: Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, 1943. R. Brouillard, *La vertu de prudence et la vie religieuse*, en: "Rev. Commun. Rel." 12 (1936) 122-132, 153-166. Cajetanus Maria van Bergamo, *Rechtvaardigheit*, Rijswijk 1936. P. Calchi Novati, *La guistizia cristiana*, Lodi 1940. J. Canals, O. S. A., *La justicia según San Agustín* (1947), en: "Ciudad de Dios" 159, 485-512. V. Cathrein, S. J., *Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles*, en: "Sch." 6 (1931) 75-83. Claudio de Jesús Crucificado, C. D., *La caridad, forma de todas virtudes cristianas*, en: "Monte Carmelo" 31 (1930) 210-219. F. Dander, S. J., *Die Klugheit. Ihr Wessen und ihre Bedeutung für den christlichen Charakter nach der Lehre des hl. Thomas*, en: "Zeitsch. Asz. Myst." 7 (1932) 97-116. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *La prudence et la vie intérieure*, en: "Vie Spir." 51 (1937) 24-41. W. A. Gerhard, *The intellectual virtue of prudence*, en: "Thomist" 8, 1945. A. Gougnard, *Quaestiones de temperantia*, en: "Coll. Theol. Fasc." (1936) 42-67. Idem, *De temperantiae notione atque partibus*, en: "Coll. Mechl." 7 (1933) 434-443. A. A. Goupil, S. J., *Les vertus*, Paris 1939. I. Jenkins, *The analysis of justice*, en: "Ethics" 57, 1-13, 1947. L. O. Kennedy, *De fortitudine christiana*, Gembloux 1938. H. Kolski, *Über die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Würzburg 1934. N. Krautwig, *Die Tugend*, en: "Wiss. u. Weish." 1941, 120-129. L. Leclercq, *La tempérance*, en: "Cité Chrét." 8 (1933/34). A. Legrand, *De directione ad praxim temperantiae*, en: "Coll. Brug." 34 (1934) 386-395. O. Lottin, O. S. B., *La théorie des vertus cardinales*, en: "Mélanges Mandonnet" II (1930) 223-259. P. Lumbreras, O. P., *De iustitia*, Rom 1938. R. Mageean, *The Christian Virtues, V. Charity*, en: "Ir. Rec." 1934, 299-311. Idem, *The Christian Virtues, VI. Prudence*. Ib. 380-393. J. Mayer, *Vom wahren Sinn der Gerechtigkeit*, en: "Theol. Glaube" 32 (1940) 181-192. I. G. Menéndez-Reigada, O. P., *Diferencias generales entre virtudes y dones*, en: "Cient. Tomista" 70 (1946) 105-115. A. Michel, *Tempérance*, "Dict. Théol. Cath. de Vacant" 15, col. 94-99. A. Muntsch, S. J., *Prudence, a necessary virtue*, en: "Review for religious" 8 (1949) 82-

85. F. Neyen, S. C., *La force d'âme,* Paris 1932. A. Oddone, S. J., *Fortezza vera,* en: "Civ. Catt." (1941) 2, 3-12. Ch. Perelman, *De la justice,* en: "Office de publicité", 1945. N. Pfeiffer, *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin,* Freiburg 1943. G. Philips, *De virtutibus infidelium,* en: "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 37-44. J. Pieper, *Zucht und Mass. Über die vierte Kardinaltugend,* Olten 1947. Idem, *Vom Sinn der Tapferkeit,* Leipzig 1934. Idem, *Traktat über die Klugheit,* München 1949. Idem, *Die Wirklichkeit und das Gute,* 1935. Idem, *Über das christliche Menschenbild,* 1938. Th. Piket, S. J., *De dapperheid en de christelijke levensopvatting,* en: "Schild" (1940/41) 22, 279-281. M. Pribilla, S. J., *Tapferkeit,* en: "Stimmen der Zeit" (1940/41) 138, 1-5. Idem, *Tapferkeit und Christentum,* Ib. 42-48. J. Rimaud, *Le caractère spirituel de la moral chrétienne,* en: "Rech. Science Rel." 24 (1934) 385-401. M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles,* 1937. J. B. Schuster, *De iustitia Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum liber V,* Rom 1938. Th. Theuws, O. F. M., *Christendam en helhaftigheid,* en: Sacerdos" 13, 12-18 (1945/46). S. Thomas d'Aquin, *La prudence,* Tournai 1949. *La vertu cardinale de justice,* en: "Rev. Scienc. Phil. Théol." 28 (1939) 71-73. G. del Vecchio, *La giustizia,* Roma 1946. F. de Vitoria, O. P., *De iustitia,* Salamanca 1934.

§ 195: J. A. Aldama, *La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo en los siglos XV y XVII,* en: "Greg." 16 (1935) 562-576. Nicolaus Adler, *Das erste christliche Pfingstfest,* Münster 1935. R. Bernard, O. P., *La vertu infuse et le don du Saint-Esprit,* en: "Vie Spir." 42 (1935) 65-90. J. Biard, *Les dons du Saint-Esprit,* Avignon 1930. K. Boeckl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik,* 1931. J. Fr. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventura,* 1929. L. Clerc, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Bonaventure,* en: "Nova et Vetera" 10 (1935) 121-88. A. H. Cox, *Acción personal del Espíritu Santo en la justificación,* en: "Anales de la Facult. Pontif. de Teol." 1 (Chile) 31-34. Fr. Crisógono de Jesús S.. O. C. D., *Les dons du Saint-Esprit,* en: "Vie Spir." 37 (1933) 33-38. M. Ferrero, O. P., *Existencia de los dones y presencia de Dios en el alma justa,* en: "Rev. Esp. Teol." 5, 561-590, 1945. M. Flick, S. J., *Le speranza della Chiesa,* en: "La Civiltà Cattolica", Rom 1949. Fr. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, *Le "double mode" des dons du Saint-Esprit,* en: "Et. Carmél." 2 (1934) 215-232. A. Gardeil, O. P., *Le don du force et la faim de la justice,* en: "Vie Spir." 34 (1933) 204-226. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le mode surhumain des dons du Saint-Esprit,* en: "Vie Spir." 27 (1933) 39-49. A. Gazzana, *Sulla neccessità dei Doni dello Spirito Santo per tutti gli atti soprannaturali del giusto,* en: "Gregorianum" 22 (1941) 215-30. R. Graber, *Die Gaben des heiligen Geistes,* Regensburg 1936. J. de Guibert, *Les dons du Saint-Esprit,* en: "Rev. Asz. Myst." 14 (1939) 3-26. R. Hofmann, *Die heroische Tugend,* 1933. I. Imle, *Die*

Gabe des Intellektes nach dem hl. Bonaventura, en: "Franz. Stud." 20 (1933) 34-50. F. Imle, *Die Gabe der Weisheit,* en: "Franz. Stud." 20 (1933) 286-297. P. van Imschott, *De dono Spiritus Sancti apud Jn. 20, 22 s.,* en: "Coll. Gand." 25 (1938) 3-5. B. Kelly, CSSp., *The Seven Gifts of the Holy Ghost,* London 1941. M. J. Kolpinski, *Le don de l'Esprit-Saint. Don creé et don increé,* 1924. B. Lavaud, O. P., *Les dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand,* en: "Rev. Thomiste" 14 (1931) 386-407. C. van Lierde, *Doctrina S. Augustini circa dona Spiritus Sancti,* 1935. V. Lithard, *Les dons du Saint-Esprit et les grâces de la vie mystique,* en: "Rev. Asz. Myst." 17 (1936) 169-180. M. Llamera, O. P., *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo,* en: "Rev. Españ. Teol." 7 (1947) 423-481. J. Loosen, S. J., *Logos und pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor,* en: "Münst. Beitr." 1941. O. Lottin, O. S. B., *les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à s-Thomas,* en: "Rech. théol. anc. méd." 1 (1929) 41-97. Idem, *Textes inédits relatifs aux dons du Saint-Esprit,* en: "Rech. Théol. anc. méd." 1 (1929) 62-97. Idem, *La théorie des dons du Saint-Esprit au début du XIV[e] siècle,* en: "Mélanges, J. d. Ghellinck, S. J." II (1951) 849-875. Idem, *The thomist theory of the gifts of the Holy ghost in the last quarter of the thirteenth century,* en: "Domin. Studies" II (1949) 104-144. M. Meschler, *Die Gabe des hl. Pfinstfestes,* Freiburg 1892. A. Minon, *L'Esprit-Saint et la grâce,* en: "Rev. Eccl. Liège" 35 (1948) 43-47. V. Mioc, *Septem dona Spiritus Sancti,* en: "Doctrina Bonaventurae", 1924. A. Mitterer, *Die sieben Gaben des hl. Geistes nach der Väterlehre,* en: "Zschr. f. kath. Theol." 49 (1925) 529-566. G. M. Paris, O. P., *Ad mentem S. Thomae Aquinatis dissertatio de Donis Spiritus Sancti in genere,* Milano 1930. J. Pascher, *Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Joh 6, 61-65,* en: "Theol. Quart." 117 (1936) 301-321. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit.* 1937. E. Ranwez, *Les Dons du Saint-Esprit,* en: "Coll. Namurc." 28 (1934) 313-325, 29 (1935) 1-11; *Études relig.* 1945, 563-68. J. Regler, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes,* 1899. Wilhelm Schamoni, *Die Gaben des Heiligen Geistes,* Paderborn 1947. F. M. Schindler, *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas v. Aquin,* 1915. K. Schluetz, *Isais II, 2 (die sieben Gaben des hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten,* Münster 1932. L. Siemer, *Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluss der Gaben des Hl. Geistes,* 1927. A. Schorn, *Über die Gabe der Weisheit nach Bonaventura,* en: "Wiss. Weish." 9 (1942) 41-54. A. Skrinjar, S. J., *Les sept esprits,* en: "Biblica" 16 (1935) 1-24, 113-140. Th. Tascon, O. P., *Foi et don d'intellegence d'après Saint Thomas,* en: "Div. Thom." P. 33 (1930) 528-559. Schw. Teresia Renata de Spirito Sancto, *Die siebenfache Gabe.* Mit Geleitwort von M. Graubtmann, 1936.

§§ 196-198: Paul Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen,* Gütersloh 1951. R. Angermair, *Gottes Geist gibt meinem Geis-*

te Zeugnis, en: "Caritas" 43 (1938) 161-169. Biedermann, *Erlösung der Schöpfung,* 1940. Michael Oltra Hernández, *Die Gewissheit des Gnadenstandes bei Andreas de Vega, O. F. M.,* Düsseldorf 1941. V. Heynck, O. F. M., *Das Votum des Generals der Konventualen Bonaventura Costacciaro, vom 26. Nov. 1546 über die Gnadengewissheit,* en: "Franz. Stud." 31 (1949) 274-303. H. Huthmacher, S. J., *La certitude de la grâce au Concile de Trente,* en: "Nouv. Rev. Théol." 60 (1933) 213-226. A. Landgraf, *Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik,* en: "Scholastik" (1949) 20-24, 39-58. A. Minon, *De incertitudine perseverantiae finalis,* en: "Rev. Eccl." 35 (1948) 188-192. E. Neveut, C. M., *Peut-on avoir la certitude d'être en état de grâce?,* en: "Div. Thom." P. 37 (1934) 321-349. J. Olazarán, *La controversia Soto-Caterino-Vega sobre la certeza de la gracia,* en: "Est. Eccl." 16 (1942) 145-183. M. Oltra, *La certeza del estado de gracia según Andrés de Vega,* en: "Verdad y Vida" 3 (1945) 46-96, 325-356, 502-543. A. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit,* Heidelberg 1947.

§§ 200-204: G. Bardy, *Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes,* en: "Bull. Litt. Eccl." 49 (1948) 3-20. J. de Blic, *Sur le canon 22 du concile d'Orange,* en: "Gr" 7 (1926) 396-402. J. Bittremieux, *Justitia originalis et gratia sanctificans. Doctrina Cajetani,* en: "Eph. Theol. Lov." 6 (1929), 633-654. A. Bonet, *El determinisme luterà en relació amb les controversies "de auxiliis" i el Jansenisme,* en: "Criterion" 7 (1931) 28-40. H. Bouillard, *Saint Thomas d'Aquin et le semi-pélagianisme,* en: "Bullet. Lit. Eccl." 1942, 181-209. M. Cappuyns, *L'origine des "Capitula" d'Orange 529,* en: "Rech. théol. anc. méd." 6 (1934) 121-142. M. Disnier, *Le pélagianisme au concile d'Ephèse,* en: "Div. Thomas P." 34 (1931) 531-540. A. Fleischmann, *Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius und ihre Stellung zum Bejanismus,* Kallmünz 1940. M. Gorce, O. P., *Nicolai et les Jansénites ou la grâce actuelle suffisante,* en: "Rev. Thomiste" 14 (1931) 761-775. W. Grzelak, *Zur dogmatischen Lehre des Papstes Gelasius I.,* en: "Coll. Theol." 13 (1932) 261-297. A. Guzzo, *Agostino contra Pelagio,* Torino 1934. P. Guérard des Lauriers, *La Théologie de Saint Thomas et la grâce actuelle,* en: "L'Année Théol.) 6 (1945) 376-325. D. Hedde y E. Amann, *Pélagianisme,* en: "Dict. Théol. Kath. de Vacant" 12, 675-715. A. Van Hove, *De neccessitate gratiae sanantis,* en: "Coll. Mechl." 15 (1945) 35-41. Idem, *De neccessitate gratiae elevantis,* Ib. 156-162. Fr. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient,* 1926. F. X. Jansen, *Baius et le Baianisme,* 1927. J. Jäntsch, S. J., *Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius?,* en: "Scholastik" 9 (1934) 92-99. W. Koch, *Pelagio e la lettera agli Ebrei,* en: "Religio" 11 (1935) 21-30. Idem, *Pelagianismus,* "Lex. Theol. u. Kirche" 8 (1936) 63-65. A. Landgraf, *Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik,* en: "Zeitschr. f. kath. Theol." (1931) 177 ff., 403 ff. C. Lattey,

The true Paulinism, en: "Clergy Rev." (1931) 290-311. J. Litt, *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au Synode de Pistoie,* Paris 1934. Ch. L. Mahieu, *Jansénisme et Anti-Jansénisme,* Lille 1944. P. Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft,* 1906. E. Neveut, *La condamnation des pélagiens au concile d'Ephèse,* en: "Div. Thomas" P. 34 (1931) 531-540. Idem, *Rôle de Saint Augustin dans les controverses pélagiennes,* en: "Divus Thomas P. 33 (1930) 29-59. A. Niebergall, *Augustins Anschauung von der Gnade bis zum Beginn des Pelagianischen Streites,* Marburg 1944. G. De Plinval, *Pélage et les premiers aspects du pélagianisme,* en: "Rev. Sc. Phil. Théol." 25 (1936) 429-458. Idem, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme,* Laussanne 1943. K. Rahner, S. J., *Augustin und der Semipelagianismus,* en: "Zeitschr. f. k. Theol." (1938) 171-196. A. Souter, *Pelagius' Expositions of thirteen Epistles of St. Paul,* Cambridge 1931. T. Urdanoz, O. P., *Necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina,* en: "Cient. Tom." 61 (1941) 83-107.

§§ 205-207: F. X. Arnold, *Der Glaube als Heilsweg und als machtvollste übernatürliche Wirklichkeit,* en: "Kat. Bl." 45 (1949) 75-86. H. Braun, *Gerichtegedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus,* Leipzig 1930, y "Theol. Rev." 30 (1931) 299-300. G. Biel, *Quaestiones de justificatione,* ed. C. Feckes, 1929. H. Bouillard, *Conversion et Grâce chez saint Thomas d'Aquin,* Paris 1944. A. Carrié, O. P., *La méthode luthérienne en exégèse à propos de la justice de Dieu,* en: "Rev. Thomiste" 14 (1931) 522-555. F. Cavallera, *La Session VI du Concile de Trente sur la justification,* en: "Bull. Litt. Eccl." 46 (1945) 54-64. Idem, *Le Décret du Concile Trente sur la justification,* en: "Bull. Litt. Eccl." (1949) 65-76 y 146-168. L. Cristiani, *L'église à l'époque du Concile de Trente,* en: "Histoire de l'Église de A. Fliche-V. Martin" 17, Paris 1948. J. M. Dalmau, S. J., *La justificación, eje dogmático de Trento,* en: "Raz. Fe" 131 (1945) 79-97. H. Denifle, O P., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über "iustitia Dei" (Röm I, 17) und "iustificatio",* Mainz 1905. A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif,* Louvain 1950. Idem, *Justice et justification,* en: "Dict. de la Bible." Supplément, XXIII (1949) 1417 ff. R.-Ch. Dhont, O. F. M., *Le Problème de la préparation à la grâce,* Paris 1946. St. Ehses, *Johann Groppers Rechtferigungslehre auf dem Konzil von Trient,* "Röm Quartalschrif" 20 (196) 175 ss. Idem, *Der Anteil des Angustinergenerals Seripando an dem Dekret über die Rechtfertigung,* "Röm Quartalschrift" 23 (1909) 3 ss. K. Feckes, *Die Rechtfertogungslehre des Gabriel Biel,* 1925. Idem, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der Nominalistenschule,* 1925. M. Flick, S. J., *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso,* Romae 1947. P. Galtier, *Satisfaction,* en: "Dict. Théol. Cath." 14 (1939) 1129-1210. G. de

Gier, *De rechtvaardigingsleer in het interconfessioneel gesprek,* en: "Ned. Kath. St." 42 (1946) 185-194. S. González Rivas, S. J., *Los teólogos salmantinos y el decreto de la justificación,* en: "Est. Ecl." 21 (1947) 147-170. W. Grundmann, *Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus,* en "Zschr. Neutest. Wiss." 32 (1933) 52-65. G. Gutiérrez, S. J., *Un capítulo de teología pretridentina: el problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes,* en: "Misc. Comillas" 4 (1945) 7-32. J. Herfner, *Die Entstehungsgeschichte des Trientiner Rechtfertigungsdekretes,* 1909. R. Hermann, *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung,* Gütersloh 1926. Idem, *Luthers These: Gerecht und Sünder zugleich,* Gütersloh 1930. H. Hofer, *Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung,* Gütersloh 1940. H. Hoffer, *Metanoia (Bekehrung und Busse) im NT.* Dissert. Tübingen. H. Jedin, *Girolamo Seripando,* 1937. H. J. Iwand, *Rechtfertigunslehre und Christusglaube,* Leipzig, 1930. Idem, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre,* München 1941. Idem, *Sola fide* (prot.). K. Karner, *Rechtfertigung, Sündenvergebung und neues Leben bei Paulus,* en: "Festschrift Stange", 1940. A. Koeberle, *Rechtfestigung und Heilung,* Leipzig 1929. T. Kranich, *Das Problem des Glaubens und unser Leben aus dem Glauben,* en: "Bened. Monatsschr." (1939) 174-181. M. Lackmann, *Sola fide. Eine exeg. Studie über Jak 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre,* 1949. A. Landgraf, *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingiessung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik,* en: "Scholastik" 6 (1931) 354-380. Idem, *Glaube und Werk in der Frühscholastik,* en: "Greg." 17 (1936) 515-561. H. Lang, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers erster Psalmenvorlesung und ihr Verhältnis zu Augustin,* en: "Neue kirchl. Ztschr." 40 (1929) 540-564. Jos. Lechner, *Weshrhafte Gläubigkeit,* Würzburg 1948. A. F. N. Lekkerkerker, *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus,* Amsterdam 1947. R. Lombardi, S. J., *L'atto indispensabile de fede,* en: "Civ. Cath." 3 (1939) 230-245. J. Lortzing, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Lichte der Heilingen Schrift,* Paderborn 1932. L. Malevez, *La pensée d'Emile Brunner sur l'homme et le péché. Son conflit avec la pensée de Karl Barth,* en: "Rech. Sc. Rel." 34 (1947) 407-453. V. Mannaert, *De fide necessaria necessitate medii ad justificationem et salutem,* en: "Coll. Gandav." 18 (1931) 86-95. W. Michaelis, *Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus,* 1927. F. Mitzka, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade,* en: "Zeitschr. f. k. Theol." 50 (1926) 27-72, 220-252. E. B. Mooney, *The formative evolution of Newman's concept on the doctrine of justification,* en: "Rev. Un." 7 (1947) 20-50. J. W. Moran, S. J., *Justification by faith and works,* en: "Am. Eccl. Rev." 119 (1948) 407-413. E. Móscy, *Problema imperativi ethici in iustificatione paulina,* en: "Verb. Sal." 25 (1947) 204-17. O. Müller, *Die Rechtfertigungslehre nominalistischer*

Reformationsgegner, Breslau 1940. E. Neveut, *De la justification,* en: "Rev. Apol." 54 (1932) 25-48. J. Olazarán, *Voto tridentino inedito sulla giustificazione e la certezza della grazia del Generale carmelitano Nicolô Audet,* en: "Il Sonc. di Trento" 2 (1945) 272-285, 337-355. C. M. Perella, *De justificatione secondum Epistolam ad Hebraeos,* en: "Biblica" 14 (1933) 1-21, 150-169. H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit,* Leipzig 1938. P. Porrot, *La nésessité de l'acte de foi pour la justification,* en: "Et. Franc." 47 (1935) 357-369, 453-471. G. Rabeau, *La morale d'Emil Brunner, morale protestante de la foi pure,* en: "Vie Spir." 46 (1936) 110-124 ff. H. Rahner, *Taufe und geistlches Leben bei Origines,* en: "Ztschr. Asz. Myst." 7 (1932) 205 ff. H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil,* 1925. K. D. Schmidt, *Lutheriche und katholische Rechtfertigungslehre,* Lüneburg 1946. W. V. Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus,* 1931. G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus,* Freiburg 1932. E. Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben dargestellt nach den Verhanldungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient,* Freiburg 1937. Idem, *Der Glaube des Sünders,* en: "Theol. u. Glaube" 27 (1935) 416—438. Idem, *Das Trienter Konzil über den Glauben im Stande der Ungnade,* en: "Ror. Quart." 42 (1934) 147—172. Idem, *Glaube und Busse in den Trienter Rechfertigungsvermandlungen,* en: "Rom. Quart." 43 (1935) 157—177. Stakemeier. *Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsverhandlungen,* en: "Tübinger theol. Quart." 117 (1936) 193ff. E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul,* Gembloux 1941. A. de Villalmonte, *Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el concilio tridentino,* en: "Rev. Esp. Teol." 5 (1945) 311—374. C. J. de Vogel, *Newmans gedachten over de rechtvaardigung,* Wageningen 1939. H. Wilms, OP., *Die Rechtfertigungslehre bei Köllin vor und nach dem Ausbruch der Reformation,* en: "Div. Th." 16 (1938) 295—308. José de Wolf, *La justificación de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le P. Rousselot,* Bruxelles 1946. E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie,* en: "Evang. Th." 9 (1950) 7/8, 298—328. H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus,* I, Gütersloh 1937.

§ 208—211: Alf. Auer, *Gesetz und Freiheit im Verhältnis von Gott und Mensch bei Franz Xaver Linsenmann,* en: "Der Mensch vor Gott, Festschrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem vom Thomas v. Aquin und Duns Scotus,* München 1938. X. M. le Bachelat, SJ., *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temp d'Aquaviva,* Louvain 1931. J. Ball,*Libre arbitre et liberté dans saint Augustin,* en: "L'année théol." (1945) 368—382. H. Barth,

Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins, Basel 1935. K. H. Becker, *Freiheit und Dienst. Untersuchungen zum theologischen Problem der Freiheit.* München 1935. P. S. Belmond, *La défense du libre arbitre par J. Olivi,* en: "France Franc." 10 (1927) 33—74, 145—163, 273—293, 441—454. Jac. Bisson, *Die Willensfreiheit bei Alexander von Hales,* Fulda 1931. A. Bonet, *La Filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII,* Barcelona 1932. L. Bovy, *Grâce et liberté chez saint Augustin, Montreal* 1938. Fr. G. Bozitkovié, O. F. M., *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio,* Marienbad 1919. Tomas de Vio Cajetanus, *Scripta theologica,* Rom 1936. H. von Campenhausen, Chr. de H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem,* en: "Deutsch. Lit. Zg." 53 (1921) 2214—2217. G. Capone -Braga, *Tentavivo di soluzione del problema della libertá e della grazia,* en: "Sophia" 4 (1936) 138—141. Idem, *La concezione agostiniana della libertà,* Padova 1931. V. Carro, *El Molinismo impugnado por Vitoria antes de nacer Molina,* en: "Angelicum" 9 (1932) 477—481. Idem, *Cayetano y la tradición teológica medioeval en los problemas de la gracia,* en: "Cienc. Tom." 55 (1936) 5—32, 260—285; 58 (1939) 49—85. W. R. O'Connor, *Molina and Bañez as interpreters of St. Thomas,* en: "New Schol." 21 (1947) 243—49. Dörhilt, *Der Predigerorden und seine Theologie,* 1917. P. Dumont, SJ., *Liberté humaine et concours divin d'aprés Suarez,* Paris 1936. R. Egenter, *Von der Freiheit der Kinder Gottes,* Freiburg 1941. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Grâce actuelle et sainteté personelle,* en: "Vie Spir." 56 (1938) 5—17. Idem, Art. "*Thomismus*", en: "Dict. Theol. Cath." XV 971—105. Idem, *Le fondement suprême de la distinction des deux grâces suffisante et efficace,* en: "Rev. Thomiste" 43 (1937) 378—385. S. Gonzalez Rivas, SJ., *Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertad humana,* en: "Est. ecl." 22 (1948) 375—398. M. M. Gorce, O. P., *Cajétan précurseur de Chaterin et de Banèz,* en: "Rev. thom." 17 (1934/35) 371—199. A. Graham, *St. Augustine's doctrine of grace,* en: "East Church" (1946) 228—47. Henterich, *Gregor von Valencia und der Molinismus,* 1928. Beltran de Heredia, O. P., *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Domingo Bañez, O. P.* Tomo III *De Gratia Dei,* Madrid 1948. R. Hermann, *Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen,* Berlin 1931. V. Heynck, O. F. M., *Die aktuelle Gnade bei Richard von Mediavilla,* en: "Franz. Stud." 22 (1935) 297—325. G. Hocedez, *Une controverse dans la Compagnie de Jésus,* en: "Nouv. Rev. Théol." 59 (1932) 596—608. Fr. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient* 1926. K. Janssen, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins,* Rostock 1936. H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem,* Göttingen 1930. H. Junker, *Gott und Mensch in ihrem gegenseitigen Verhältnis in der Sicht des nachexilischen Judentums,* en: "Der Mensch vor Gott. Festschrift für Thedor Steinbüchel",

Düsseldorf 1948. R. Keussen, *Die Willensfreiheit als religiöse und philosophisches Grundproblem,* en: "Int. kirchr." 39 (1931) 1—42, 65—91, 163—186; 40 (1932) 99—118, 193—225; 41 (1933) 30—51, 65—98. J. Koch, *Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte,* en: "Scholastik" 5 (1930) 483-522. Th. J. McKugo, *De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam actualem,* Mundeleine (U. S. A.) 1936. L. Labbas, *La grâce et la liberté dans Malebranche,* Paris 1931. A. Landgraf, *Anfänge einer Lehre vom Concursus simultaneus im XIII. Jahrh.,* en: "Rech. théol. anc-m6d." 1 (1929) 202-228, 338-355. H. Lange, S. J., *Der Streit um die wirksame Gnade innerhalb der Gesellschaft Jesu,* en: "Scholastik" 7 (1933) 400-411. G. des Lauriers, *La théologie de saint Thomas et le grâce actuelle,* en: "L'année théol." (1945) 276-325. B. Lonergan, S. J., *St. Thomas' Thought on "Gratia operans",* en: "Theol. Studies" 2 (1941) 289-324: 3 (1942) 69-88, 375-402, 532-578. O. Lottin, O. S. B., *Liberté humaine et motion divine, de saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277,* en: "Rech. Théol. anc. méd." 7 (1935) 52-69, 156-173. Idem, *Le thomisme de Godefroid de Fontaines en matière de libre arbitre,* en: "Rev. Néoscol. Phil." 40 (1938) 554-573. Wilhelm Lurz, *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrh.,* Breslau 1932. G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus,* Fribourgh 1955 [2]. F. X. Maquart, *Réflexions sur la critique Suárezienne du Bannézianisme,* en: "R. Th." 43 (1937) 413-436. J. Mausbach, *Die Ethik des Hl. Augustinus,* 1929 [2]. F. Mitzka, S. J., *Die Anfänge einer Konkurslehre im XIII. Jahrhundert,* en: "Zetischr. f. k. Theol." 54 (1930) 161-179. Ch. A. Moulard, *Le libre arbitre et la grâce chez saint Jean Chrysostome,* en: "L'année théol." (1949) 151-179. E. Neveut, C. M., *De la grâce actuelle élevante,* en: "Div. Thom. P." 33 (1930) 588-599. Idem, *Notion et caractére surnaturel de la grâce actuelle,* en: "Div. Thom. P." 31 (1928) 362-385. G. Nüdling, *Die Auflösung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Ludwig Feuerbach,* en: "Der Mensch vor Gott, Festschrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. N. del Prado, *Del gratia et libero arbitrio,* Fribourgh 1907. A. Pastore, *Il principio d'amore di S. Agostino nel problema del rapport fra la libertà e la grazie,* en: "Riv. di Filosof." 21 (1930) 345-368. F. Peluzza, *La causalità della grazia efficaze nel pensiero di Agostino,* en: "S. Agostino" 982, 167-181. B. Poschmann, *Paenitentia secunda,* 1940. E. Schweingruber, *Luthers Erlebnis des unfreien Willens,* Zürich 1947. A. Schüler, *Christlicher Personalismus. Gedanken zu Ernst Troeltschs Werk,* en: "Der Mensch vor Gott, Festschrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum,* Paderborn 1937. Idem, *Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil. Die Trienter Augustinerschule,* en: "Theol. Quartalschrift" 117 (1936) 466 ff. Fr. Stegmüller, *Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule,* en: "Aur. Aug." 395-409. Idem, *Die Geschichte des Moli-*

nismus, Münster, W. 1935. J. Stufler, S. J., *D. Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*, 1923. Idem, *Die Konkurslehre des Petrus Olivi*, en: "Zeitschr. f. k. Theol." 54 (1930) 406-424. L. Teixidor, *La libertad humana en San Agustín*, en: "Est. Ecl." 9 (1930) 433-461. J Ternus, S. J., *Neo-Molinismus*, en: "Schol." 12 (1937) 378-385. Fr. Tillmann, *Der Mensch vor Gott in synoptischer Sicht*, en: "Der Mensch vor Gott, Festschrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. T. Urdanoz, O. P., *La Teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca*, en: "Cient. Tom." 63 (1942) 5-29. P. de Vooght, O. S. B., *A propos de la grâce actuelle dans la théologie de S. Thomas*, en: "Div. Thom. P." 31 (1928) 386-416. G. Vranken, *Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus*, Rom 1943. B. Wingenfeld, O. F. M., *Das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit bei Alexander von Hales*, en: "Der Mensch vor Gott, Festchrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. J. Wörle, *Die Lehre des Hl. Thomas v. Aquin vom Wachstum des übernatürlichen Gnadenlebens*, Linz 1931. F. Wörter, *Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus*, 1856-1860. Fr. Zigon, *D. Thomas arbiter controversiae*, Goritae 1923. V. también M. Grabmann, Art. *Gnadenfragen*, en: "Lex. Theol. u. Kirche" X [1] 39-43. F. Stegmüller, Ib. VII, 262 f. E. Vaustenberghe, Art. *Molinismus*, en: "Dict. Théol. Cath." X, 2094-2187. (Abundante bibliografía.)

§ 212: R. Garrigou-Lagrange, *La volonté salvifique chez saint Augustin*, en: "Rev. Thomiste" 35 (1930) 473-486. A. van Hove, *Gods Algemeene heilswil. Het vraagstuk der zaligmaking van alle menschen*, Antwerpen 1942. Idem, *Gods allgemeene heilwil en de ongedoopte kinderen*, en: "Coll. Mechl." 10 (1936) 349-362. F. Schmid, *Die ausserordentliche Heilswege für die gefallene Menschheit*, Brixen 1899. F. Stegmüller, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas v. Aquin*, Rom 1929.

§§ 213-216: K. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, en: "Theol. Stud." (1947) 23. C. Boyer, S. J., *Providence et liberté dans une texte de saint Thomas*, en: "Gregor." 19 (1938) 194-209. S. Caterine da Siena, *Dialogo della divina Providenza*, Florenz 1928. F. Cayré, *La divine providence d'après s Augustin*, 1933. Idem, *La doctrine catholique de la prédestination*, en: "L'année théol." (1941) 24-88. O'Connor, *Natural beatitude and the future life*, en: "Theol. Stud." 11 (1950) 221-339. J. M. Dalmau, *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de penas eternas*, en: "Est. Ecl." 14 (1935) 374-382. R. P. Degeest, *Propos sur la Providence*, Paris 1941. H. Diehm, *Augustins Interesse an der Prädestinationslehre*, en: "Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag", München 1936, 361-381. Diekamp, *Katholische Dogmatik II*, 1939, 459-481. N. Fickermann, *Wiedererkannte Dichtungen Gottschalks*, en: Revue Bénédictine" (1932) 314-321. C. Friethoff, O. O., *Die goddelijke praedesti-*

natie naar de leer van Thomas en Calvijn, Hilversum 1936. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *La prédestination des saints et la grâce,* Paris 1936. Idem, *La prédestination selon saint Augustin d'après une thèse récente,* en: "Angelicum" 8 (1931) 34-52. A. Göhler, *Calvins Lehre von der Heiligung,* München 1934. J. Goergen, *Des heiligen Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum, unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs -und Schicksalslehre des Ulrich von Strassburg,* Vechta 1932. R. Guardini, *Was Jesus unter der Vorsehung versteht,* 1939. J. M. Hellin, *Determinación negativa en San R. Bellarmino,* en: "Est. Eccl." 10 (1931) 161-199. L. Gómez Hellin, *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo,* Rom 1938. J. Guitton, *L'irrémissible,* en: "Vie Spir." 49 (1936) 365-390. H. E. Hengstenberg, *Von der göttlichen Vorsehung,* 1940. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* 1933. A. M. Jaquin, *La prédestination d'après saint Augustin,* en: "Miscellanea agostiniana" 981, 853-878. K. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustinus,* 1908. M. de Lama, O. S. A. S., *Augustini doctrina de gratia et praedestinatione,* "Augustae Taurinorum" 1934. Idem, *La eternidad de las penas,* en: "Relig. y Cult." 8 (1935) 16-34. M. B. Lavaud, O. P., *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinianisme,* en: "Rev. Thomiste" 15 (1932) 71-101. P. Lippert, *Die Menschen, die ein Fehlguss sind,* en: "Stimm. d. Zeit" 127 (1934) 361-370. F. Marduel, *La Providence,* 1942. J. Martin, *Die Theologie des hl. Franz von Sales,* 1934. A. Minon, *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam,* "Rev. Eccl." 35 (1948) 254-262. G. Morin, *Über neuaufgefundene Opuscula von Gottschalk,* en: "Revue Bénédictine" (1931) 303-312. G. Neefjes, *De Gnadenleer volgens S. Tomas en Calvijn,* Gravenhage 1937. E. Neveut, *L'apologie de la justice divine chez saint Augustin,* en: "Rev. Apol." 51 (1930) 690-708. Pastor, *Geschichte der Päpste,* XI (1927) 513-576; XII (1927) 163-181. L. Pelland, S. J., *Prosperi Aquinati doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica,* Montreal 1936. Th. Philippe, O. P., *La prédestination des saints, mystère d'adoption,* en: "Vie Spir." 57 (1938) 65-91. Idem, *De inaequalitate et augmento gratiae sanctificantis,* en: "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 324-329. Idem, *La prédestination, mystère de prédilection divine,* en: "Vie Spir." 57 (1938) 120-150. Ph. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins,* 1936. K. Prümm, S. J., *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus haereses,* en: "Schol." 13 (1938) 206-224. P. Raith, O. M. Cap., *To judge the Living and the Dead,* en: "Eccl. Rav." 98 (1938) III-124. J. Stufler, S. J., *Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe,* en: "Zeitschr. f. k. Theol." 61 (1937) 323-340. M. Benz, O. S. B., *Nochmals: Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschoöpfe bei Thomas,* en: "Div. Thomas" 15 (1937) 415-432. K. Thieme, *Göttliche Vorherbestimmung und menschliche Willensfreiheit,* en: "Thieme, Gott und die Geschich-

te" (1948) 81-147. F. Tummers, S. J., *De eeuwige vergelding,* en: "Studien", 1940, o178-194. A. Vandenberghe, *De praedestinatione,* en: "Coll. Brug." 36 (1936) 142-148. T. E. Verzeri, *Libro dei doveri,* Bergamo 1937. F. Questiaux, *De ratione docendi gratiam sanctificantem,* en "Coll. Namurc." 28 (1934) 395-407. O. Rottmaner, *Der Augustinismus,* 1892. F. Saint-Martin, A. A., *La pensée de Saint-Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire, d'après ses derniers écrits* (426-30), Paris 1930. Jos. Schmucker, *Die Gnade des Urstandes und die Gnade der Auserwählten in Augustins De correptione et gratia,* Metten 1940. J. Sickenberger, *Kommentar zum Römerbrief,* 1923 [3]. J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit,* 1940. A. Vandenberghe, *De aeternitate paenorum inferni,* en: "Coll. Brug." 38 (1938) 210-217. P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV siècle,* Paris 1934. E. Zigon, *Providentia divina et peccatum,* en: "EThL" (1933) 597-618 y (1935) 51-74. C. Zimarra, *Die Lehre des Hl. Augustinus über die sog. Zulassung Gottes,* en: "Div. Thomas" 19 (1941) 269-294. V. también F. Stegmüller, en. "Lex. f. Theol. Kirche" VIII, 406-414. J. Saint-Martin, B. Lavaud, Garrigou-Lagrange, *Prédestination,* en: "Dict. Théol. Cath." 12 (1935) 2832-3022, y las obras de Becher, Caussade, Guardini y Hengstenberg, citadas en el § 193.

§ 217: B. Borghini, O. S. B., *L'imitazione di Dio e la prehiera nella spiritualità dei Primi Padri,* en: "Vita christ." 17 (1948) 526-532. H. Bremond, *Das wesentliche Gebet,* Regensburg 1936. V. M. Breton, *La vie de prière,* Paris 1948. F. Cayré, *Action et prière,* en: "L'année théol." 1940, 43-68. M. D. Chenu, O. P., *Spiritualité du travail,* Liège 1947. G. E. Closen, *Die heilige Schrift und das Beten der Christen,* Wien 1941. C. Corneille, *L'imitation de Jésus-Christ,* Paris 1941. Fr. Dölger, *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum,* 1925. J. Endres, *Zur Philosophie des Gebets,* en: "Theol. Prakt. Quart. Schr." 91 (1938) 424-429. G. Feuerer, *Begnadetes Leben,* 1940. Idem, *Ordnung zum Ewingen,* 1934. R. Garrigou-Lagrange, *La Providence et la prière,* en: "Vigile" 3 (1931) 73-86. R. Guardini, *Das Gebet des Herrn,* 1935. W. T. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus,* Gütersloh 1937. P. Herzog, S. J., *Herrlichkeit Gottes. Grundgedanken katholischer Frömmigkeit,* Paderborn 1937. E. Hengstenberg, *Christliche Grundhaltungen,* 1938. Idem, *Christliche Aszetik,* 1936. H. Holzapfel, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum,* Würzburg 1941. F. v. Hügel, *Briefe an seine Nichte,* edit, por Karlheinz Schmidtüs, 1939. F. Hurth, *Die Bedeutung der seinshaften Gnadenerhebung für das Übernatürlich-Sittliche,* en: "Scholastik" 1 (1926) 105 f. L. M. Hugo, *Über die christliche Auffassung der Arbeit, Hirtenbriefe des deutsch., österr. u. deutschschweizer. Episkopats,* Paderborn 1933. A. Kirchgässner, *Zehn Briefe über das Gebet,* Frankfurt 1946. Fr. Klümpen, *Das*

Kerk Gottes, 1940. J. Kramp, *Bete mit der Kirche,* 1935. J. Mahieu, *Le bénédictinisme de l'Imitation de Jésus-Chris,* en: "Eph. Theol. Lov." 1946, 376-394. J. Mayer, *Cajetan, moraliste,* en: "Rev. Th." 17 (1934/35) 342-357. F. Ménégoz, *Le problème de la prière,* Paris 1932. E. Michel, *Die Weltaufgabe des Laien,* 1934. Th. Mönnichs, S. J., *Die Nachfolge Christi,* en: "Z. Asz. Myst." 9 (1933) 300-308. Josef Maria Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament,* Freiburg 1937. P. Ott, *Die Umgestaltung in Christus,* 1940. Alexandre Piny, O. P., *L'oraison du coeur,* 1942. M. Pfliegler, *Heilige Bildung,* 1933. H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit,* Leipzig 1938. B. Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit,* Würzburg 1949. E. Przywara, *Mysterium crucis,* 1939. A. de Quervain, *Das Gebet,* Zürich 1948. Idem, *Vom Gebet als dem rechten Gottesdienst und dem eigentlichen Werk des Christen,* en: "Theol. Ztschr." 3 (1946) 192-204. K. Rahner, S. J., *Von der Not und dem Segen des Gebetes,* Innsbruck 1948. Raitz von Frentz, *Selbstverleugnung,* 1936. R. Schneider, *Das Gebet in der Geschichte,* en: Macht und Gnade", Leipzig 1941. O. Schneider, *Gott und Mensch im Gebet,* en "Z. Asz. Myst." 14 (1939) 260-284. R. Scherer, *Christliche Weltverantwortung,* 1940. Th. Soiron, *Das Geheimnis des Gebetes,* 1937. C. Stange, *Die Bedeutung des Gebetes für die Gotteserkenntnis,* Gütersloh 1933. G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus,* 1932. B. Steidle, *Das Gebet des Herrn,* 1938. H. Thans, *Het Gebed,* en: "Sacerd." 3 (1935/36) 528-534. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi,* Düsseldorf 1935. A. F. Ut, *Gebet, Vorsehung, Wunder,* en: "Ztschr. Asz. Myst." 18 (1943), 111-115. A. Vonier, *Christianus,* 1935. J. Wörle. *Die Bedeutung des Gebetes für das Wachstum der heiligmachenden Gnade,* en: "Th. Prakt. Quart." 84 (1931) 93-101. G. Wringen, *Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in der evangelischen Ethik?,* en "Theol. Literaturztg." 7 (1950) 385-392.

§§ 218-220: R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum,* Göttingen 1930. W. Bernhardt, S. J., *Die Idee der Heiligkeit in der Heiligen Schrif,* en: "Z. Asz. Myst." 9 (1934) 143-151. H. Campenhausen, *Die Askese im Urchristentum,* Tübingen 1949. M. Burtschel, *Die Heilige Schrif in der Hand der hl. Theresia v. Kinde Jesu,* Kirnach 1931. O. Cohausz, S. J., *Einige Randbemerkungen zum Vollkommenheitsstreben,* en: "Theol. Prakt. Quart." 88 (1935) 1-44. A. J. Festugière, *La saintité,* Paris 1942. R. N. Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology,* London 1934. A. Gaboardi, *Imputabilità del peccato nell'impossibilità di evitarlo,* en: "Div. Th." 43 (1940) 3-26. O. Gilg, *Der Heilige und die Heiligen zur Zeit der apostolischen Gemeinde,* en: "Int. Kirch. Ztschr." 28 (1938) 96-III. F. Graber, *Heilsvollendung und Heiligung,* Zürich 1939. J. Gummersbach, S. J., *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade,* Frankfur 1933. J. Jariszewicz, *De dono perseverantiae finalis,* Kielciis 1932. A. Michel,

Perséverance, en: "Dict. Theól. Cath." 12 (1933) 1256-1304. O. Michel, *Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung des Hebräerbriefes,* en "Theol. Stud. Krit." 106 (1934/35) 333-355. Th. Michels, O. S. B., *Die göttliche Gabe der Vollkommenheit,* Innsbruck 1937. E. Neveut, *Formules augustiennes. L'homme peut-il être sans péché?,* en: "Div. Thomas P." 38 (1935) 77-84. V. Redlich, *Heilige Bildung. Gedanken über Wesen und Wege christlicher Vollendung,* Salzburg 1933. Schamoni, *Das ware Antlitz der Heiligen,* 1938, K. Schleyer, *Disputes scolastiques sur les états de perfection,* en: "Rech. Theol. anc. méd." 10 (1938) 279-293. W. Vöolker, *Das Vollkommenheitsideal bei Origines,* 1931.

§ 221: S. Belmond, O. F. M., *La notion d'acte méritoire d'après Duns Scot.,* en: "Et. Francisc." 46 (1934) 161-171. H. Bremond, *Apologie pour Fénelon,* 1910. V. Cathrein, S. J., *Gottesliebe und Verdienst nach der Lehre des hl. Thomas,* en: Ztschr. Myst. Asz." 6 (1931) 15-32. B. v. D., *De Verdienstlijkheid onzer goede werken,* en: "Ons Geest., Leven" 1931. J. Ernst, *Über die Notwendigkeit der guten Meinung,* 1905. Th. Graf, O. S. B., *De subjecto psychico virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV.* Romae 1934. Idem, *Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden,* en: "Div. Thomas" 10 (1932) 294-326. E. Hugon, *Le mérite dans la vie spirituelle,* Juvisy 1936. E. Hugueny, O. P., *La reviviscence des mérites dans le pécheur converti,* en: "Vie Spir." 25 (1930) 1-16. Joppin, *Fénelon et l'amour pur,* 1938. A. Landgraf, *Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik,* en: "Schol" 8 (1933) 1-40. R. Marino, *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del dottore Angelico,* en: "Gregor." 13 (1932) 75-108. P. Nègre, *Catéchisme teóologique de la vie spirituelle et du mérite surnaturel,* Paris 1936. E. Neveut, C. M., *De conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires,* en: "Div. Thom. P." 34 (1931) 353-375. Idem, *Du mérite de convenance,* en "Div. Thom. P." 35 (1932) 3-29, 36 (1933) 337-359. J. Rivière, *Mérite,* en: "Dict. Théol. Cath." X, 1 (1928) 547 ff. A. Teixidor, S. J., *De doctrina circa reviviscentiam meritorum maxime digna, quae ab omnibus fidelibus cognoscatur,* en: "Anal. Sacra Tarrac." 6 (1930) 7-40. K. Weiss, *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit,* 1927. J. Weijenberg, *Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung,* Freiburg 1931. B. F.-M. Xiberta, O. Carm., *La causa meritoria de la justificación en las controversias pretridentinas,* en: "Rev. Españ. Teol." 5 (1945) 87-106. A. Zychlinski, *De caritatis influxu in actis meritoiis iuxta S. Thoman,* en "Eph. Theol. Lov." (1937) 651-57. V. el artículo Misdos, en: "Kittels Wörterbuch zum NT" IV 699-736, de Preisker. V. también "Dict. de théol. cath.".

§§ 178-221: H. Schmidt, *Brückenschlag zwischen den Konfessionen,* Paderborn 1951.

INDICE DE

A

B

AUTORES

INDICE DE MATERIAS

INDICE

Páginas

TITULO SEGUNDO

NACIMIENTO DEL ESTADO DE CRISTIANO EN VIRTUD DE LA GRACIA ACTUAL

I. ESENCIA E IMPORTANCIA DE LA GRACIA ACTUAL

Págs.

II. LA ACCION HUMANA OBRADA POR LA GRACIA ACTUAL COMO PREPARACION PARA LA JUSTIFICACION

III. CAUSALIDAD DE LA GRACIA (GRACIA Y LIBERTAD)

IV. VOLUNTAD SALVIFICA UNIVERSAL DE DIOS

TITULO TERCERO

FECUNDIDAD DE LA COMUNION CON DIOS DEL HOMBRE QUE ESTA EN GRACIA